LA HISTORIA DE...

EL ATEÍSMO

LA AVENTURA DE PENSAR LIBREMENTE EN ESPAÑA

Andreu Navarra Ordoño

CÁTEDRA

LA HISTORIA DE...

EL ATEÍSMO

LA AVENTURA DE PENSAR LIBREMENTE EN ESPAÑA

Andreu Navarra Ordoño

CÁTEDRA

Andreu Navarra Ordoño

El ateísmo
La aventura de pensar libremente en España

CÁTEDRA

Índice

AGRADECIMIENTOS

CAPÍTULO PRIMERO. Historiar el ateísmo. Conceptos básicos

- ¿Por qué hoy el ateísmo?
- El ateísmo como objeto de estudio
- Ateísmo, laicidad y anticlericalismo
- Taxonomías
- Los orígenes del ateísmo

CAPÍTULO 2. Edad Moderna

- Las siete máscaras del ateo
- Ateísmo, incredulidad e Inquisición
- Criptojudaísmo y ateísmo
- *La Celestina* y la ciudad sin Dios
- El tacitismo
- Filosofía y antifilosofía

CAPÍTULO 3. El siglo XIX

- La época liberal
- El librepensamiento
- El positivismo
- El darwinismo
- El núcleo catalán

CAPÍTULO 4. El siglo XX

- Francisco Ferrer y Guardia
- Anarquismo y ateísmo
- El período republicano. La revista *El Ateo* (1932-1936)
- Un estudio sobre el ateísmo: Pío Baroja y *El cura de Monleón* (1936)
- Los miedos franquistas

Ortega como problema

CAPÍTULO 5. El pensamiento ateo actual

Gonzalo Puente Ojea
Otros autores recientes
Últimas reflexiones sobre el mundo actual

BIBLIOGRAFÍA

CRÉDITOS

Para Carlos Masdéu Ávila,
porque sabe que antes que el volar
están las alas

AGRADECIMIENTOS

La idea de escribir este libro surgió a partir de una petición realizada por Ramon Alcoberro y Anna Punsoda, quienes, en nombre de la Sección Filosófica del Ateneu Barcelonès, me invitaron a dar una charla sobre ateísmo español que fue el embrión de este trabajo más amplio, que fue desbordándose y tomando vida propia día tras día.

En su proceso de redacción han pesado mucho la inspiración de Joan Carles Marset y Miguel Ángel López Muñoz. Como siempre, laten por ahí al fondo la ilusión y el empuje de Ricardo García Cárcel. Por su parte, Betsabé García me asesoró en el tema del librepensamiento femenino. Muchas exploraciones y recovecos del libro han surgido de conversaciones con Jade Salvador. Para todos, mi agradecimiento, porque admiro a quienes se atreven a pensar y a aventurarse, sin pensárselo, lleguen adonde lleguen.

CAPÍTULO PRIMERO

HISTORIAR EL ATEÍSMO. CONCEPTOS BÁSICOS

¿POR QUÉ HOY EL ATEÍSMO?

No es este un libro con vocación polémica, sino un trabajo de investigación histórica. Si alguna polémica puede fomentar deriva de la sorpresa de haber encontrado, donde menos se las podía esperar, a la heterodoxia y a la disidencia filosóficas. Pero, más allá de una cuestión de resultados, lo que se propone el presente trabajo es historiar un abanico de opciones de conciencia, más que participar, predicar o adherirse a una corriente concreta de pensamiento.

Desde hace décadas, la historia de las mentalidades ha ido resquebrajando los espejismos de unanimidad ideológica y religiosa con los que se habían representado las distintas comunidades hispánicas. Bucear en las intrahistorias de nuestro ámbito nos permite localizar vetas de pensamiento disidente o autónomo que muy pocas veces habían concentrado la atención de los investigadores. La postura filosófica que es el ateísmo, así como otras opciones o conceptos que gravitan a su alrededor, como pueden ser la incredulidad, la blasfemia en el mundo moderno, el materialismo, el escepticismo, el evolucionismo, el librepensamiento, la libertad de conciencia, la laicidad o el anticlericalismo culto, es una de las opciones ideológicas menos conocidas, menos estudiadas. El presente libro, como libro de historia que es, se propone corregir este déficit, intentando responder a preguntas como las siguientes: ¿ha existido un pensamiento ateo sistemático y culto de raíz hispánica o este ha sido siempre un injerto extranjero, como ha pretendido la historiografía conservadora tradicional?; ¿qué tradiciones han desembocado en el materialismo hispánico?; ¿quiénes fueron los primeros ateos sistemáticos de la historia de España?, o ¿por qué

la increencia actual se vincula más a corrientes de tipo popular que al influjo de la militancia intelectual atea?

¿Por qué, entre las numerosas disidencias ideológicas hispánicas, han sido el materialismo y el ateísmo las más silenciadas, odiadas y castigadas?; ¿a qué se debe que se mezclen, desde el siglo XVII, las cuestiones puramente políticas con las especulaciones religiosas o antiespiritualistas?; ¿cuál es hoy el estado de la cuestión?; ¿vivimos, efectivamente, en un Estado aconfesional?; ¿cuál es el alcance público de la militancia organizada en asociaciones ateas o liprepensadoras?; ¿cuál es su incidencia en la opinión pública actual?; ¿qué pretenden?; ¿lograrán de algún modo lo que se proponen? Son muchos los interrogantes pendientes de respuestas claras y rigurosas, desenmarañadas.

Integradas en la Unión de Ateos y Librepensadores española existen hoy la Asociación Madrileña de Ateos y Librepensadores (AMAL), Ateus de Catalunya (AdC), Associació Valenciana d'Ateus i Lliurepensadors (AVALL), Asociación Albaceteña de Ateos, Agnósticos y Librepensadores, Ateos y Librepensadores de Andalucía, Ateneu Eclèctic i Liberal d'Ateus i Agnòstics y AEAL, la Asociación Española de Ateos y Librepensadores. Relacionada con todas ellas, aunque no directamente con la filosofía atea, está la organzación Europa Laica, muy dinámica, que centra sus reivindicaciones en la separación del Estado y la Iglesia, y en las campañas contra la reimplantación de la religión en los programas educativos oficiales. La lucha por la laicidad es uno de los caballos de batalla del asociacionismo actual ateo, pero tienen cabida en una organización laicista los miembros y socios creyentes. Ya en mi libro del año 2013 insistía sobre la necesidad de separar el concepto de laicismo del de la ausencia de fe: la mayoría de los grandes pensadores y políticos laicistas de la historia de Occidente han sido (o son) creyentes, incluidos los españoles.

Por último, en la Unión de Ateos y Librepensadores (UAL) figuran los llamados «cyberateos», que son muy proteicos. Si se escribe en *Google* la palabra «cyberateos», se llega a la página de Iniciativa Atea, llena de contenidos de activismo antirreligioso. Aunque la organización radique en Hispanoamérica, sus textos intentan tratar la cuestión del clericalismo desde

una perspectiva mundial, y sus miembros participan en los seminarios y congresos que organiza la Unión de Ateos y Librepensadores española.

Entre los manifiestos que pueden encontrarse en las páginas de las diversas asociaciones de ateísmo y librepensamiento, destaca por su lenguaje radical el de la Asociación de Ateos y Librepensadores de Andalucía que aparece en su página web (ateosde andalucia.blogspot.com.es):

> Los ateos, como dice Michel Onfray, no despreciamos a los creyentes, pero nos parece desolador que prefieran las ficciones tranquilizadoras de los niños a las crueles certidumbres de los adultos. Prefieren la fe que calma, a la razón que intranquiliza, aun al precio de un perpetuo infantilismo mental.
>
> Sentimos compasión hacia los engañados, además de cólera violenta contra los que les mienten siempre. No sentimos odio por los que se arrodillan, pero no estamos dispuestos a transigir con los que los invitan a esa posición humillante y los mantienen en ella. ¿Quién podría despreciar a las víctimas? Y ¿cómo no combatir a sus verdugos?

En general, los posicionamientos que provienen de otras asociaciones, como la madrileña, la catalana o la valenciana, no son tan frontales e insisten en los frentes intelectuales y jurídicos.

Por ejemplo, en la carta de objetivos de Ateus de Catalunya figuran, sobre cualquier otra consideración, la difusión del pensamiento ateo, la lucha por la laicidad y la defensa de la libertad de conciencia, que, como veremos en la última sección de este libro, puede ser considerada la más destacada de las luchas actuales de la intelectualidad que gravitan actualmente alrededor del ateísmo. En sus estatutos, aprobados durante «el solsticio de invierno» de 1994, Ateus de Catalunya declaraba luchar por «extender la ética y la moral ateas» (Art. 2.1), «promover actividades culturales, sociales, de ocio, de formación y de solidaridad basadas en la ética y la moral ateas» (Art. 2.2), así como «impulsar un Estado efectivamente laico en todos sus ámbitos: legislación, imagen, escuela pública y concertada, todos los ámbitos de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, estableciendo un escrupuloso respeto por la libertad individual» (Art. 2.3). Estamos, pues, muy lejos ya del ateísmo revolucionario y esencialmente antisistema del período 1870-1931, en el que la idea de derrocar el dogma religioso se asociaba al proyecto republicano o libertario de derrocar una monarquía autoritaria. El ateísmo militante español actual

pretende profundizar en las libertades democráticas y constitucionales, desarticulando ficciones de aconfesionalidad oficial y denunciando las injerencias de la Iglesia en los asuntos políticos del Estado.

Las campañas publicitarias del asociacionismo ateo español culminaron en el año 2008 con el polémico asunto de los «autobuses ateos» que recorrieron varias capitales del país con un mensaje ateo a cuestas. La idea la proporcionó, paradójicamente, la Iglesia evangélica británica. Ariane Sherine, una joven periodista londinense que trabajaba en el periódico *The Guardian,* acudía a su trabajo una mañana y leyó un anuncio que citaba el Evangelio de Lucas (18,8). La cita decía así: «¿Cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe sobre la tierra?», seguida de un enlace de internet. Delante de un ordenador, Sherine siguió el *link* indicado y se encontró con que en la página sugerida en el autobús se amenazaba a los no creyentes con «ser condenados a sufrir tormento eternamente en el infierno».

Campaña publicitaria en el año 2008 «autobuses ateos», que recorrieron diversas capitales del país.

Indignada, Sherine, que se consideraba atea, publicó un artículo en el que pedía cinco libras a los ateos británicos para contrarrestar esa publicidad con una campaña que reclamara respeto para las convicciones de todos. Sus modestas ambiciones fueron rápidamente sobrepasadas cuando se sumaron a su iniciativa la prestigiosa British Humanist Association y el reconocido pensador Richard Dawkins, que se comprometió a aportar hasta un máximo de cinco mil quinientas libras. En diciembre se habían recaudado más de ciento treinta y cinco mil libras. El 6 de enero de 2009, más de ochocientos autobuses empezaron a circular por Londres y otras ciudades importantes del Reino Unido con el eslogan: «There's probably no god. Now stop worrying and enjoy your life». Importar esa original campaña fue una decisión del Consejo Ejecutivo de Ateus de Catalunya de principios de diciembre de 2008. Todas las entidades integradas en la Unión de Ateos y Librepensadores, de alcance estatal, se sumaron a la iniciativa.

La Iglesia evangélica de Fuenlabrada se anticipó a las campañas ateas españolas, respondiendo a la británica, fletando un «autobús cristiano» por los alrededores de Madrid, en el que se leía: «Dios sí existe. Disfruta de la vida en Cristo» (25 de diciembre). La batalla mediática estaba servida. La iniciativa del «bus ateu» recaudó mil euros durante el primer día, y solo de particulares se logró reunir la cifra de 28.000 euros. El 12 de enero empezaron a circular por las líneas 14 y 41 de Barcelona los anuncios de la campaña, que reproducían casi exactamente el mensaje de Londres («Probablemente Dios no existe. Deja de preocuparte y disfruta la vida»). Dos semanas después, los buses ateos llegaban a Madrid (líneas 3 y 5), Málaga (líneas 1 y 17) y, más tarde, a A Coruña (líneas 3 y 6). En Zaragoza, Valencia y Sevilla, la campaña fue prohibida, dejando en evidencia que la libertad de expresión no estaba garantizada en el país a pesar de la legalidad vigente. La Conferencia Episcopal emitió un comunicado titulado «Una publicidad lesiva de la libertad religiosa, en autobuses públicos», el 23 de enero de 2009. El cardenal Rouco Varela felicitó a Zaragoza por haber prohibido la campaña. Quizá por esta razón se instaló, precisamente en Zaragoza, la «pancarta atea más grande del mundo», por iniciativa de la UAL, en un edificio céntrico de la capital aragonesa. La pancarta medía ciento sesenta metros cuadrados (García y Marset, 2009: 261-282; Riba, 2009).

En el capítulo final de nuestro recorrido histórico analizaremos en profundidad el significado de las reivindicaciones de la intelectualidad y la militancia ateas actuales, preguntándonos sobre su capacidad real de incidencia social y relacionándola con las características de la sociedad española actual. Sin embargo, lo que demostraron las campañas del año 2008 y 2009 fue la capacidad de esas organizaciones de promover un debate público e incidir sobre las contradicciones de un Estado ordenado democráticamente en el que subsisten límites y prácticas no siempre acordes con la teórica aconfesionalidad del Estado. Ya veremos cómo el mismo ordenamiento constitucional es, asimismo, motivo de crítica y revisión por parte de los pensadores ateos más destacados de las últimas décadas.

La AMAL, la Asociación Madrileña de Ateos y Librepensadores, impulsó en 2015 otra campaña de autobuses, esta vez centrada en la reivindicación de asignaturas científicas y creativas en la enseñanza pública, en respuesta a las ofensivas por implantar de nuevo la religión en las aulas. En este nuevo autobús ateo, aunque su tema ya no sea tanto el ateísmo como la laicidad, se puede leer el eslogan: «Dios, a la Iglesia; en la escuela, historia, arte y ciencia».

El ateísmo como objeto de estudio

¿Por qué un autor que ya elaboró una historia del anticlericalismo debería ponerse a escribir una historia del ateísmo? La respuesta es sencilla: porque se trata de asuntos totalmente distintos. Relacionados a veces, pero claramente diferenciables. Antes de lanzarnos al principal objetivo de este libro, resulta imprescindible distinguir entre haces de conceptos que, pese a formar parte de una misma familia semántica, en realidad aluden a fenómenos y formas muy distintos entre sí.

Mientras que el anticlericalismo alude a un posicionamiento político, es decir, a una cuestión de comportamiento público o social, el ateísmo es una cuestión que pertenece al ámbito de la filosofía, de la teoría del conocimiento. Nuestro objeto de estudio, por lo tanto, es mucho más restringido que el de nuestro libro del año 2013. No es lo mismo localizar actuaciones o proclamas destinadas a combatir el poder temporal de la Iglesia o a contrarrestar la influencia pública del clero y sus defensores seglares, los ideólogos clericales, que rastrear posicionamientos teóricos o huellas de escepticismo religioso. Una cosa es acercarse al fenómeno anticlerical como manifestación exterior (callejera o jurídica), y otra muy distinta glosar textos producidos en la intimidad por un individuo abandonado ante su propia conciencia.

Cuando, en el barrio barcelonés de La Prosperitat, distrito de Nou Barris, cada noviembre sacan a pasear a un muñeco vestido de franciscano que sostiene una cerveza de un litro, a quien llaman San Xibeco, y desfilan a su alrededor diversas asociaciones vecinales, estamos ante un fenómeno anticlerical, más común de lo que uno podría pensar en nuestras capitales de

provincia. Cuando una asociación de padres protesta por la ley de educación impulsada por el ministro José Ignacio Wert, se está producendo una iniciativa laicista. En cambio, cuando un filósofo monista o materialista se sienta a meditar en su gabinete, o sencillamente un adolescente cualquiera siente que su fe, la fe en la que le han educado, se está evaporando por momentos, nos encontramos ante fenómenos que pueden tener algo que ver con el ateísmo. Los objetos de estudio que proporciona el ateísmo son infinitamente más escurridizos y frágiles que los que pueden aportar el laicismo o el anticlericalismo.

Estudiar el anticlericalismo significa atender de manera multidisciplinar a decenas y decenas de fenómenos variopintos que convergen en el objetivo común de restar poder político o erosionar la influencia pública del personal religioso y sus defensores. El estudioso del anticlericalismo cuenta con centenares de viñetas humorísticas, folletos de agitación, constituciones republicanas, literatura popular, novelas melodramáticas, panfletos de todo tipo. La sobreabundancia de fuentes es notoria. Estudiar el anticlericalismo es seguir vetas de mineral especialmente ricas y anchas. Estudiar el ateísmo, en cambio, consiste en detectar anomalías infinitamente más veladas, zambullirse en las catacumbas del pensamiento occidental moderno y renunciar de entrada a una corriente luminosa que permita reconstruir fácilmente un hilo conductor que atraviesa siglos y siglos de conflicto entre la sociedad civil y la Iglesia. En el caso del ateísmo, no existe este hilo. Entre el reo que se pudre en el calabozo de la Inquisición y el sociólogo positivista que alza un grito de protesta en 1870 no existe la menor relación, más allá de una casual coincidencia en ciertas conclusiones materialistas. En cambio, entre el poeta medieval que se mofa de los frailes ventrudos y el asesinato frenético de 1936, la cosa no está tan clara. El mundo del anticlericalismo ofrece una cantidad ingente de materiales para estudiar, sobre el que pueden escribirse volúmenes y volúmenes, como de hecho se escriben y publican varios, año tras año. Sobre el ateísmo, en cambio, no es posible disfrutar de tanta exuberancia de fuentes. Hay que hacer más de detective. Uno se ha de zambullir en sesudos tratados de filosofía. No hay galerías subterráneas seguras y bien apuntaladas, hay que tener más paciencia: el oro se busca de pepita en pepita, atrapado en el cedazo. Sin

embargo, la materia que se recoge se ha destilado más en la mente humana, es un tipo de material tan valioso como discreto. Los vestigios de metal precioso no son tan abundantes, pero recompensan más al investigador porque exigen de mayor ingenio interpretativo.

Además, el estudio del ateísmo ha sido en España mucho más proscrito que el del anticlericalismo. En este se ha querido ver un rasgo esencial del ser español, una marca nacional adherida a una particular concepción del humor y la filosofía común de los españoles o castellanos. Sin embargo, sobre los ateos españoles no se ha escrito prácticamente nada, a lo sumo, una colección limitada de artículos, sermones y prólogos, como el lector podrá comprobar si transita por la bibliografía que cierra el presente volumen. El único pensador que ha intentado zambullir su ateísmo personal en raíces históricas ha sido Gonzalo Puente Ojea, sin ser en sí mismo un historiador. Por estas razones, Ramón Alcoberro lanzaba algunas preguntas al aire en su prólogo al manifiesto ateo de Sunyer i Capdevila, en el año 2007: «¿Cuántos filósofos significativos habrán sido condenados aquí al eterno olvido por resentimiento? ¿Cuántos libros habrá cuya existencia ha convenido silenciar para no dar motivos de alarma a las buenas gentes?» (2007: 7). Y entre estos textos perseguidos cita «los manuscritos clandestinos que circulaban [por] el XVIII, las proclamas sociales del XIX y de principios del XX», precisamente la clase de textos que, unidos a las fuentes inquisitoriales, el presente estudio se propone localizar, filiar, clasificar y glosar, lo cual constituye un auténtico viaje a las catacumbas del debate religioso que se ha desarrollado en España durante siglos.

Por lo tanto, los objetos del presente estudio quedan reducidos a tres grupos de fenómenos: en primer lugar, a través del estudio de la documentación inquisitorial, nos referiremos a las formas de disidencia religiosa que es posible rastrear entre los siglos XVI y XVIII, prestando una especial atención a la relación entre el concepto de incredulidad y el de ateísmo. En segundo lugar, estudiaremos las manifestaciones textuales consciente y manifiestamente consideradas pensamiento ateo, como ocurre en los casos de Francesc Sunyer i Capdevila, Joaquim M. Bartrina, José Nakens, Francisco Ferrer y Guardia, José Ortega y Gasset o Gonzalo Puente Ojea. Por último, trataremos de atender a la copiosa literatura represiva que

se ha venido escribiendo a lo largo de los siglos para combatir al ateísmo y cortar su desarrollo de raíz, antes incluso de que llegaran las primeras formulaciones teóricas de la irreligión.

El ateísmo es un ave extraña y que gusta de soledades. Tan extraña es en suelo español, hasta la llegada de la democracia, que podríamos afirmar que se ha escrito muchísimo más en su contra que para su fomento, especialmente durante la segunda mitad del siglo XVIII y el franquismo. Ofrecer al público español una historia de su ateísmo significa cubrir una laguna mucho más remota e inexplorada que la del anticlericalismo. Sin embargo, implica también exhumar una interesante corriente de pensamiento que, de forma intermitente, ha ido legando un poso de pensamiento filosófico mucho más fascinante en sí mismo.

ATEÍSMO, LAICIDAD Y ANTICLERICALISMO

Hemos anunciado ya una de las diferencias básicas entre lo que es el anticlericalismo y lo que es el ateísmo. Definamos, pues, ateísmo, para poder atenernos al objetivo estricto de la presente investigación. Es Joan Carles Marset el tratadista que con mayor precisión ha definido el concepto:

> El ateísmo es el modelo de pensamiento que propone una concepción radicalmente profana del mundo, que rechaza la existencia de una realidad trascendente con significado propio, que cierra cualquier espacio a la expresión de un ámbito sagrado segregado de la realidad natural. El ateísmo se identifica por una única proposición que se concreta en la ausencia de dimensión sobrenatural, de un dios o, en definitiva, de un espíritu en el cual se encuentre el origen y el sentido de nuestra propia existencia (2008: 23).

Un ateo, pues, no es únicamente un ciudadano que renuncia a creer en Dios. La cuestión es mucho más rica e implica una cantidad asombrosa de consecuencias. Una concepción radicalmente profana e intrascendente de la existencia humana parece abrir muchas más posibilidades de maniobra humana que una mera renuncia escéptica. Por ejemplo, renunciar a pensar en la posibilidad de un Más Allá conceptual y existencial parece abrir la puerta a una participación más intensa en todo lo que ocurre alrededor de la persona pensante, finita y en contacto con un mundo inmediato. Y es que el ateísmo es una forma radical de escepticismo. Marset escribe que «la

naturaleza del ateísmo es precisamente la ausencia de dogmas, de creencias, de verdades definitivas, de certidumbres incuestionables» (2008: 29). Y remata: «El ateísmo no puede ser jamás *a prori* porque de lo contrario estaría proponiendo efectivamente una fe idéntica a la que transmiten las religiones». El ateísmo es una suspensión del juicio, una garantía de continuidad deliberativa, nunca una afirmación o una negación categórica. El ateísmo está vacío de contenido, aunque se le pueda llenar de reivindicaciones laicistas, *precisamente para que todo el mundo, en pie de igualdad, pueda pensar o creer lo que le venga en gana*. Además, y sobre esto ha pensado con profusión Gonzalo Puente Ojea, el patriarca de los pensadores ateos españoles actuales, si uno lo piensa con atención, los problemas de los ateos no tienen que ver tanto con la existencia (en este caso, la inexistencia) de Dios, sino con la inexistencia del alma o del espíritu (Puente Ojea, 2013: 26-35; López Muñoz, 2014: 112).

De eso ya se había dado cuenta Unamuno: sin realidad espiritual, no se puede deducir la realidad divina. De esta forma quedan encadenados los conceptos de ateísmo y materialismo: el materialista es el que cree que son atributos propios de la materia los fenómenos que un espiritualista atribuye al alma. Puente Ojea sentencia que

> el estado actual de las ciencias resulta *incompatible* con la creencia en *almas* o *espíritus* como entidades objetivas, *separables* de los cuerpos, *inmortales*. La hipótesis de una dualidad alma-cuerpo, o espíritu-materia, es la pertinaz supervivencia de una de las invenciones más arcaicas y de mayores consecuencias en la historia humana (1995: 7).

La realidad divina surge de un deseo de eternización identitaria, en un contexto de animismo primitivo. Platón y Aristóteles fueron los filósofos griegos que sistematizaron el dualismo, que Descartes relanzó en el siglo XVII. Spinoza fue el filósofo que en primer lugar, en la Europa moderna, resquebrajó la unanimidad dualista para reintegrar las dos esferas de la humanidad y el universo en el monismo de la sustancia. Nietzsche fue el autor que certificó el final del predominio del dualismo intelectual, que hacia el año 1900 pareció que naufragaba definitivamente. Puente Ojea, en fechas muy cercanas, ha concluido que

> el *monismo materialista,* con el apoyo crecientemente acelerado del conocimiento científico contemporáneo, niega radicalmente la antigualla filosófica del *dualismo de las sustancias* —

> preparado por la tradición escolástica y culminada por Descartes y la dogmática cristiana—, y afirma sin ambages *la positividad del pluralismo fenomenológico de la materia* (2013: 295).

La pregunta sobre el alma es anterior a la pregunta sobre Dios. Por lo tanto, estar en el mundo como ateo significa renunciar a la posibilidad de que exista una esencia inmaterial, o alguna clase de identidad extracorporal indestructible, en el interior del propio ser. Pensar como un ateo no es tanto renunciar a la existencia de una dimensión ultraterrena y ultravital de la vida como renunciar a la propia permanencia y a cualquier forma de identidad esencial que no elija la propia conciencia.

El presunto ateísmo cargado de razones contravalorativas o compensatorias no es ateísmo, sino religión de sustitución. Es, por ejemplo, anticlericalismo. O satanismo. U otra confesión que se proponga rivalizar con la oficial. Actualmente, el modo de ser ateo tiene mucho más que ver con el respeto a la libre competencia de confesiones y opciones de conciencia que con la negación de la metafísica. Lo que se tiende a negar es que la metafísica tenga que, forzosamente, influir en la vida cotidiana del ser humano y su sociedad. Marset nos avisa también de que el ateísmo no es una posición «monolítica»: pueden considerarse ateos tanto «agnósticos racionalistas» que renuncian a pensar sobre lo que juzgan impensable, como personas que niegan manifiestamente la existencia de Dios y el alma, así como aquellos que juzgan indemostrable la existencia de Dios, aunque pudiera llegar a existir. Lo que hermana a los ateos es la convicción de que el comportamiento humano debería desvincularse de Dios, tanto si existiera como si no; es decir, la norma ética consistiría en hacer como si Dios no estuviera, esté o no.

Otra característica del ateísmo es que carece de graduación, y que no es menos rico ni radical el ateísmo popular (el materialismo de origen remotamente pagano o medieval) que el propio de la élite cultural. Por esta razón, Julio Caro Baroja alertaba sobre las manipulaciones presentistas que se hacían del término durante el tardofranquismo y la Transición, y que tendían a construir finalismos distorsionadores. El materalismo o la infidencia de un molinero del siglo XVI no es menos densa o menos *ateística* que la de un clérigo culto a quien se le apaga la fe o la de un burgués que se interroga sobre los dogmas que la sociedad le impone:

> parece que se han de estudiar las razones vitales del Ateísmo en un hombre dado, en una sociedad dada, sin dejarse llevar por los efectos de logomaquias acerca de los límites de lo social y lo psicológico y otras bachillerías, que perturban más de lo debido a muchos estudiantes de nuestra época. Hay, por decirlo así, unas razones estructurales del Ateísmo, como las hay de otras situaciones que se dan en las sociedades modernas, igual que en las llamadas primitivas. Y, en última instancia, la investigación histórica nos debe servir para hacerlas ver tanto como para poner de relieve hechos más conocidos a la luz de la razón común, o de la crítica, tales como los de la difusión de las ideas y los sistemas, el estudio de las grandes corrientes de pensamiento (Caro Baroja, 1981: 232).

Este es el vector que se propone seguir este libro: la reconstrucción de las «razones estructurales» que conducen, a un adolescente del siglo XX o a un filósofo del XVII, a concebir o elaborar incredulidad o ideas ateas. Pura historia cultural o de las mentalidades.

Porque únicamente la historia cultural o antropológica es capaz de mostrar el organigrama o radiografía *real* de lo que se pensaba en la España de los siglos medievales y modernos, destruyendo las construcciones ideológicas que se han ido afianzando desde finales del siglo XIX:

> lo de la «unidad de creencia» es uno de los varios pesadísimos sofismas que, gentes interesadas, manejan en ocasiones distintas para embrutecer o tiranizar [...]. Podrán el Padre Mariana o Lope de Vega u otros ingenios dar gusto a muchos, en lo que se refiere a la unidad de fe, etc. Podrá decirse que esta unidad se mantuvo como no se mantuvo en otras partes de Europa. Todos los que estudiamos con honradez la Historia de España sabemos la solemne y engolada mentira que se sirve de continuo al tratar de esto (1981: 257).

A esta clase de intereses ideológicos más o menos menendezpelayanos que vacían y allanan el relato historiográfico y lo adaptan a los discursos oficialistas españoles de siempre parece que aludía Ramón Alcoberro cuando escribió que «la amnesia colectiva, la pura y simple negación del otro, no parece sin embargo un método recomendable en la historia de las ideas, porque las obsesiones o las angustias tribales a las que se quiere cerrar la puerta acaban colándose por la ventana» (Sunyer i Capdevila, 2007: 11). Los archivos y la producción cultural desmienten la unidad de conciencia, descubren la verdadera complejidad del mundo mental hispánico, y en ese nuevo escenario de ricos vestigios y filones ocultos se nos permite acceder al estudio de las disidencias y de la pluralidad, en la cual se enmarca la increencia hispánica.

El saber cotidiano, el haz de conocimientos que forman el sentido común, tiende a identificar y fundir ateísmo con laicidad y anticlericalismo; y, sin embargo, un mero vistazo a la historia de los ateos, los laicistas y los anticlericales españoles desmiente de lleno estas asimilaciones. En la historia española ha habido multitud de ateos clericales, católicos laicistas y creyentes anticlericales, como en su día demostramos. Precisamente, si algo distinguió al incrédulo (o ateo) durante la Edad Moderna fue su discreción, es decir, su renuncia a poner en práctica las propias convicciones (es decir, su ausencia) para tratar de implantar esos idearios en el espacio público. Algo que ha ido invirtiéndose durante los últimos veinte años, durante los cuales las asociaciones pro libertad de conciencia se han ido convirtiendo en los auténticos baluartes de la laicidad del Estado.

Concluimos: el ateísmo es una corriente filosófica de pensamiento; el anticlericalismo, una forma de posicionamiento político o de actuación pública, y, en cambio, el laicismo es una concepción de naturaleza jurídica: un ordenamiento neutral de la libre concurrencia de opiniones libres en el espacio democrático, o la reivindicación de esta. Tres esferas que pueden rozarse y colaborar, pero no confundirse.

Taxonomías

Fernando de Orbaneja, en su obra *Lo que oculta la Iglesia,* libro que prologó Gonzalo Puente Ojea, realizó una tentativa sistemática de clasificar todas las actitudes posibles que tanto un creyente como un no creyente podían adoptar ante la realidad social o psicológica de la religión. El empeño no fue en vano, y resulta de enorme importancia aquí, puesto que sin la necesaria base de discriminación resultaría imposible clasificar y filiar los diversos fenómenos que nos iremos encontrando a lo largo de nuestra investigación sobre el ateísmo español.

Defiende Orbaneja que «la idea de Dios ha dado lugar a los siguientes sistemas»: el Teísmo, «idea oficial del cristianismo, cree en un Dios personal, providente, creador y conservador del universo», que «determina la naturaleza de Dios y le atribuye cualidades, representándolo mediante símbolos». En cambio, el Deísmo «reconoce la existencia de Dios, pero se

niega a definirlo y a representarlo, rechaza las revelaciones y el culto exterior». El deísta afirma que «no hay unas deidades inescrutables tomando decisiones arbitrarias» (Stewart, 2006: 157). Es decir, que si existe una divinidad, esta carece de voluntad y de intelecto, y no puede intervenir providencialmente en los asuntos terrenales. Si existe un Dios, carece de personalidad y de atributos antropomórficos y, por lo tanto, tampoco puede ser *bueno* o *malo,* sino simplemente *natural*. Es de extrema importancia entender que, en la mayoría de los casos en los que parece que se ha identificado a un pensador ateo, en realidad lo que tenemos delante es a un racionalista deísta, que actúa públicamente como un anticlerical, pero que sigue creyendo; *o que incluso actúa públicamente como un anticlerical para poder seguir creyendo*. Los ateos son realmente más escasos de lo que se suele creer.

El Panteísmo, según Orbaneja, «identifica a Dios con el Universo, rechaza la idea de un Dios personal porque todo está en Dios». Hegel, Spinoza y los estoicos fueron panteístas. En cambio, los agnósticos ni afirmarían ni negarían la existencia de Dios, ni les preocuparía esta cuestión. Aun así, tenderían a negar toda religión organizada. En realidad, si uno lo piensa con detenimiento, se trata de la opción más escéptica, puesto que la estrictamente atea precisa de un aparato lógico de demostración, es decir, abandonar el estado de suspensión del juicio.

Y, por último, el Ateísmo negaría «la existencia de Dios. Cree, con Feuerbach y Marx» (y nosotros añadiríamos a Nietzsche), «que la creencia en Dios es alienación y una huida de la realidad». Aclara Orbaneja que «no excluye las virtudes morales del humanismo, rechazando toda intervención divina. Cree en la voluntad, en el trabajo y en el respeto a los demás y a sus creencias e ideas» (2006: 48).

A propósito de la voz «Ateos» escribió el barón de Holbach:

> Nombre que los teólogos dan bastante generosamente a cualquiera que no piense como ellos sobre la Divinidad o no crea que sea tal como ellos la han compuesto en los huecos de sus infalibles cerebros. En general, un *ateo* es cualquier hombre que no cree en el Dios de los sacerdotes (2015: 34).

La ironía del viejo ilustrado (su *Teología de bolsillo* es de 1768) nos sirve para calcular la distancia que media entre la definición de ateísmo que

dan los ateos y las que dan la Iglesia o sus defensores seglares. Cuando estudiemos, a continuación, las nociones que de la palabra «atheo» o «atheísta» se dieron en España durante los siglos XVI y XVII, llegaremos a la misma conclusión a la que llegó Paul Henri Thiry, barón de Holbach: a cualquier postura, religiosa o no, que no fuera la del católico romano le era colgado el epíteto de «ateísmo», hasta que la voz fue estrechando su significado pareciéndose más a lo que hoy entendemos como auténtico ateísmo: pérdida de fe, incredulidad sistematizada o increencia integral. En este sentido, Caro Baroja escribió que «los enemigos del Ateísmo confunden este, a veces, con posiciones varias, que nada tienen que ver con él, acusando de ateos a troche y moche a gentes que no lo eran de modo evidente: herejes primero, masones, liberales, etc.» (1981: 252).

Lo había dicho Holbach: «un *ateo* es cualquier hombre que no cree en el Dios de los sacerdotes»; nuestro trabajo consiste en deshacer esa madeja acusatoria urdida por los enemigos de cualquier disidencia, tanto religiosa como civil, del auténtico ateísmo, para poder estudiarlo con propiedad, sin confundirlo con el deísmo o con los cristianismos heterodoxos.

Por último, en cuanto a los tipos de ateísmo español, Julio Caro Baroja distingue tres: «1.º Hay una posición atea que se funda en la noción de la injusticia de la vida: muy popular, como veremos»; es el ateísmo reactivo, de pataleta, relacionado con la «blasfemia» que se tipificó en los códigos inquisitoriales y que tan cara costó a quienes, indignados o ebrios, profirieron insultos o amenazas contra las figuras divinas como reacción a sus desdichas personales. «2.º Hay otro tipo cosmogónico, de origen especulativo y erudito»; es decir, el que partía de lecturas clásicas y se dejaba llevar por las inquietudes de tipo científico. Un ateísmo culto y cada vez más sistematizado. Por último, «3.º No falta algún caso de argumentación histórica», es decir, negación del Providencialismo y sensación de que el Universo carece de sentido y de finalidad en sí mismo, lo que implica la ausencia de un Dios como Voluntad.

LOS ORÍGENES DEL ATEÍSMO

Julio Caro Baroja considera que el origen del ateísmo intelectual debe buscarse en la Antigüedad griega. Muchos intelectuales republicanos y ateos del siglo XIX también lo pensaban. Según nos cuenta el antropólogo vasco, las formas de ateísmo registradas por los moralistas rabínicos se correspondían con una «impiedad» pasional mucho más relacionada con las preguntas que la injusticia del mundo suscita en el ser humano que con la reflexión racionalista que sí caracteriza al mundo griego. Por esta razón, concluye que «no es lo mismo, en efecto, negar a Dios por orgullo o pasión, que negar a los dioses por razón» (1981: 233). Y cita el caso de Jenófanes de Colofón como ejemplo de pensador que se eleva «a una esfera moral superior» para trazar una alternativa racionalista a las realidades mitológicas. Según Platón, el médico Pródico albergaba ideas mecanicistas que conducían a una suerte de materialismo radical; Aristóteles, por su parte, opinaba que fueron los primeros filósofos naturalistas milesios los que elaboraron las primeras doctrinas materialistas. Otros dos ingredientes básicos del ateísmo intelectual, el estudio del origen antropomórfico de los dioses y la observación de la irracionalidad del mundo, se encontraban también en otros pensadores griegos. Por ejemplo, Evemero de Mesana, a caballo entre los siglos IV y III a.C., trazaba una explicación histórica del origen de las creencias, mientras que Carnéades señalaba la «constante incertidumbre de las cosas», incompatible con un orden universal deísta o teísta.

Para Critias, la religión era una mera tapadera o excusa urdida por los poderes fácticos para mantener el orden público. Por otra parte, parece que Empédocles de Agrigento (492-432 a.C.) fue el primer filósofo mecanicista, y sus doctrinas fueron recuperadas por combativos pensadores republicanos del siglo XIX, como Joaquim Maria Bartrina (Ferré, 2013: 57). Epicuro fue un perfecto materialista, desafiante con las instituciones de su tiempo, calumniado y perseguido por toda clase de moralistas y, según Emilio Lledó,

> algo parecido había ocurrido con un filósofo muy próximo al pensamiento de Epicuro y del que este podría considerarse discípulo. Demócrito de Abdera, el otro gran materialista de la antigüedad, por utilizar una expresión usual en los manuales de filosofía, autor de una extensa obra escrita a quien solo podemos conocer a partir de breves fragmentos supuestamente

> auténticos, reunidos amorosamente por los filólogos. Otro maldito, pues, de la filosofía (2013: 13-14).

La estructura atómica de la materia fue descrita por Demócrito, a quien volverán los disidentes religiosos de la Edad Moderna en busca de las realidades contrastables, ya que «el paso del caos al cosmos parece requerir la apelación a un principio ordenador externo a la materia misma (la divinidad, la Inteligencia divina o algo así), y a una teleología física, principios que el atomismo excluye, o de los que al menos puede prescindir» (García Gual, 2013: 32). Se trata de los problemas básicos con los que tuvieron que lidiar los grandes naturalistas del siglo XIX, es decir, Darwin, Haeckel, Büchner y sus lectores españoles.

Platón mismo parecía dar la razón a Critias, puesto que, en su diálogo *Las leyes,* condenaba claramente el ateísmo y recomendaba su persecución en nombre de la sana piedad pública (Sádaba, 1980: 41). Como se puede observar, toda la munición filosófica del pensamiento ateo moderno y contemporáneo, y sus posibles antídotos prosistémicos, se encontraba ya planteada en la antigua Grecia. En definitiva,

> en un momento determinado de la historia griega, nos encontraremos con dos corrientes de interpretación de la vida religiosa, con arreglo a las cuales resultará que para unos el sistema religioso propio es productor de paz espiritual, de sosiego y consuelo, mientras que, por lo contrario, para otros, es causante de angustias, temores y terrores, de los que creen que hay que liberarse (Caro Baroja, 1981: 235).

Platón recomendó matar a todos los ateos como a seres inmorales por excelencia. Aristóteles afirmó que cualquiera que se situara fuera de la ciudad debía ser considerado como una bestia, y en esta doctrina le acompañó santo Tomás (Sádaba, 1980: 42).

La discusión continúa abierta, con momentos críticos como 1870 o la misma actualidad. Caro Baroja no deja de repetir que los teístas han sido mucho más feroces que los ateos cuando han tenido que defender su postura en los espacios públicos, y señala que ya Platón, en su obra *Las leyes,* relacionaba directamente la actitud piadosa con la ausencia de actos criminales. Los pensadores que tienden a la duda y a la construcción de una ética autónoma opinarán exactamente lo contrario, que allí donde hay fe

abundan las masacres y la violencia extrema. Así lo proclamó, por ejemplo, un autor tan antiplatónico como Puente Ojea:

> La práctica del amor al prójimo, de la compasión y de la solidaridad no necesita el lenguaje de la religión, que induce solo una forma alienante de esa práctica. La historia prueba de modo incontestable que *ninguna religión* no solo no ha asegurado, sino tampoco incrementado, el respeto a la vida ajena, de la felicidad de todos, de la solidaridad. La historia de la religión es la historia de los genocidios, de las guerras, de la violecia física contra los cuerpos y la intimidación moral contra las conciencias (2013: 167).

En cambio, en el mundo rabínico, la impiedad se registra vinculada a la corrupción moral, a la excesiva opulencia convertida en un desafío a Dios o a la mera ilegalidad. Un negador en el mundo hebreo es un necio o un inmoral, no un intelectual crítico.

En sus *Etimologías,* san Isidoro de Sevilla cargaba contra el epicureísmo, una forma clásica de impiedad, y nutría de argumentos tópicos a todos los moralistas posteriores.

Sin embargo, en los trabajos de Caro Baroja se construye una hipótesis osada y apasionante relacionada con la incredulidad de un sector del pueblo judío. Afirma el antropólogo que la corriente saducea, definida por el escritor Flavio Josefo, negaba la inmortalidad del alma, que fue expulsada o eliminada de Israel (el autor escribe «desaparecida») y que, de algún modo, reapareció en la España medieval. Para probarlo, alude a ciertas disposiciones de los reyes de Castilla que tomaron partido por los fariseos contra los saduceos (1981: 246). En el siglo XV existía ya el miedo a que se extendiera la incredulidad por el reino:

> En 1464 los prelados y magnates de Castilla señalan, en un documento dirigido a Enrique IV, los males que asolan el reino, y sostienen que uno de ellos era el de que, entre los cortesanos más allegados a su persona, había malos cristianos que «creen e dicen e afirman que otro mundo non aya si non nascer e morir como bestias que es una heregía que destruye la fe cristiana» (1981: 249).

Abundan los casos de represaliados por la Inquisición que habían osado pronunciar esta frase proscrita: «nacemos y morimos como bestias». Un ejemplo fue el padre de fray Juan Hurtado, de origen salmantino, confesor de Carlos V, que fue quemado por pronunciarla.

Y, como veremos a continuación, no fue el único.

CAPÍTULO 2

EDAD MODERNA

LAS SIETE MÁSCARAS DEL ATEO

La primera definición que se dio en España del término «ateo» se debió al lexicógrafo Sebastián de Covarrubias (1539-1613). Efectivamente, en el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611) se definía «ateo» como «el que no reconoce a Dios ni le confiesa, que es gran insipiencia», y añadía:

> Necio es, pues por las cosas visibles y por el discurso natural no rastrea haber una suprema deidad, un principio, una divina esencia, lo cual alcançaron todos los filósofos con sola lumbre natural; y es ingrato, pues no quiere reconocer a Dios, de quien tiene el ser, el vivir, el sustento; y así por ser tan gran desatino, no osan publicarlo, sino allá dentro de su pecho lo conciben y lo tienen secreto, aunque con las obras malas lo den casi a conocer.

La definición tiene miga, y es mucho más precisa que lo que los usos escritos de la época atestiguan. Durante el Siglo de Oro, se llamaba ateo al no católico, y al católico insincero o amoral, que cumplía con los ritos pero se comportaba de manera desarreglada. Tan ateo era alguien que no creía en nada como un judío o un musulmán, puesto que su religión no era nada desde el punto de vista doctrinal u oficial, y también era ateo el perfecto católico que obraba mal, distanciado de la moral dictada por la Iglesia. Javier Sádaba, desde su perspectiva antropológica, nos recuerda oportunamente que «cada religión mira a la otra como perversión» (1980: 41).

Los atributos del ateo, según Covarrubias, eran: ser necio y no darse cuenta de que el estudio empírico de la Naturaleza conducía indefectiblemente al reconocimiento de la Divinidad (lo cual se invertiría en el mundo contemporáneo, en el que precisamente el estudio de la filosofía y de la Naturaleza era lo que conducía indefectiblemente al ateísmo); y el

ateo era, también, alguien que disimulaba («dentro de su pecho lo conciben y lo tienen secreto»), alguien que celaba su duda y continuaba viviendo rodeado de la aceptación normal de la comunidad, como el agonista Manuel Bueno en la novela unamuniana de 1931, *San Manuel Bueno, mártir*. Por último, ese necio que vivía en el disimulo era también *malvado,* según Covarrubias, puesto que renegaba del camino del Bien.

Sin embargo, la presencia del término en trabajos lexicográficos de la época no es amplia. Caro Baroja estimó que la palabra había aparecido en ellos únicamente cuatro veces, y que la voz «atheísta» se utilizaba más en el siglo XVII que la más actual «atheo» (1981: 230).

En 1611 publicaba el padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614) el tratado *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos*. Una vez más, se trata de un libro proscrito: fue incluido en el *Índice* en 1632 y en él se mantuvo hasta 1866. En el prólogo, su autor afirmaba haber consultado numerosas obras heréticas y haber también entrado en contacto con herejes en su trato cotidiano. Intentaba demostrar además que el protestantismo, es decir, seguir a Lutero o a Calvino, era la antesala para dejar de creer en Dios. Romper la Iglesia, como había hecho Lutero, era sinónimo de fomentar el ateísmo.

¿Lo era? ¿Eran ralmente un poco más ateos los protestantes?

Según Gracián, existían siete especies de «ateístas»: los blasfemos, los que insultaban a Dios o lo negaban; los carnales, sensuales o epicúreos, que solo se cuidaban de su cuerpo y de su vida terrenal; los libertinos, que no se ajustaban a ley moral alguna; los hipócritas, que se adherían a un credo u otro según su conveniencia; los políticos o maquiavelistas, que anteponían las razones de Estado a las leyes divinas (es decir, en su versión hispánica, los tacitistas de la época del gobierno de Olivares); y los «desalmados», que profesaban la fe cristiana pero actuaban como si no existiera Dios (Lara, 2013a: 53; Caro Baroja, 1981: 258). El concepto es mucho más vago y elástico que como lo veíamos en el *Tesoro* de Covarrubias. Resulta evidente que a Gracián le interesaba completar el número de cabezas de la hidra de los pecados capitales, pero en realidad habla de cosas muy distintas del ateísmo tal y como lo entendemos hoy. El ateo «desalmado» es el «libertino». El ateo «político» puede perfectamente ser creyente..., los

problemas de interpretación se multiplican en este texto alegórico. El crimen «ateístico» es como la culminación de todas las herejías, pero a cualquier apartamiento del dogma se le está llamando ateísmo.

La literatura de la época también ilustra una utilización abierta del término. Cervantes, en *La gran sultana Catalina de Oviedo,* hace decir a un renegado turco que «yo ninguna cosa creo», a lo que un personaje responde: «Fino ateísta te muestras» (jornada primera). En esta acepción, ateísta parece significar nihilista, escéptico, descreído, de un modo general. Más exacto es Lope de Vega, que no olvidemos fue familiar de la Inquisición, y que de algún modo es posible que estuviera más versado en las categorías acusatoras del Santo Oficio. En su auto sacramental *El misacantano* hace aparecer como personaje a la Incredulidad, que, al ser identificada como «ateísta», afirma no creer en la inmortalidad del alma. En otras obras, ateísmo es sinónimo de «anglicano» o «protestante», de un modo similar a como pretendía Gracián: en el libro segundo de *Corona trágica* (1627), dedicada a María Estuardo, reina mártir de Escocia, se califica a su hijo Jacobo de «ateo y de los corderos de la Iglesia lobo». En el libro tercero, se afirma que Isabel I de Inglaterra había elaborado unos «Evangelios Atheistos». Por su parte, Quevedo, en *Política de Dios y Gobierno de Cristo,* escribió: «Preciábase Pilato de grande político: afectaba la disimulación y la incredulidad, que son los dos ojos del ateísmo» (Lara, 2013a: 54-55). En su definición, Quevedo se acercaba bastante a Covarrubias.

Otro término que se debe tener en cuenta es el de «gentil», que Caro Baroja localiza y estudia como asociado al de «incrédulo», como si fueran sinónimos (1981: 250). También construye el antropólogo la división entre juicios literarios que se refieren a individuos desalmados (personajes de teatro que normalmente se extraen de la historia de países islámicos o protestantes), o juicios que se vierten sobre entidades simbólicas o abstractas, como el Ateísmo o la Incredulidad, especialmente en autos sacramentales (1981: 260).

Para los jesuitas, impulsores de un abundante teatro doctrinal desde finales del siglo XVI, el ateo era básicamente un epicúreo, y también para Tirso. En el caso de Calderón, el ateo era más bien un salvaje que no podría

gozar de los beneficios de la Civilización y la Redención. En su auto sacramental *La Santa Inquisición* (1624), Lope de Vega equipara a los «ateístas» con los arrianos y los hussistas. En definitiva, la denominación de «ateo» o «ateísta», durante los siglos XVI y XVII, fue extraordinariamente elástica y polisémica. «Ateo» podía significar incrédulo, escéptico, anglicano, luterano, epicúreo, secularista, libertino, maquiavélico y hasta bárbaro. Y podía significarlo porque, como nos recuerda, una vez más, Caro Baroja, el «ateo» es el enemigo exterior nacional, la amenaza constante que vertebra y disciplina el Imperio hispánico considerado como una España católica (1981: 264).

Sin embargo, España no era una excepción: la acepción de la palabra «ateo» también era polisémica en el resto del continente europeo. Como ha escrito Matthew Stewart,

> de acuerdo con con la forma de pensar del siglo XVII, un ateo era, por definición, un decadente. Si Dios no existe (o, por lo menos, si no existe un Dios providencial, que premie y castigue, como el que veneran todas las religiones tradicionales), era el razonamiento habitual, luego todo está permitido. Por lo tanto, lo lógico era esperar que un no creyente se abandonase a toda clase de estímulos sensuales, que fornicase regularmente con las personas más inapropiadas, que mintiese, engañase y robase desenfrenadamente, y que sufriese una muerte terrible y angustiosa cuando finalmente cayese en manos de Dios, no sin antes retractarse empalagosamente de sus herejías (2006: 73).

Eso era un ateo en la Europa del siglo XVII: no un ciudadano culto comprometido con las libertades cívicas, sino un auténtico demonio que saltaba de orgía en orgía y que permanecía en contacto con las entidades infernales. Y por esta razón, Spinoza fue descrito de esta forma en los libros de los moralistas que trataron de contrarrestar su filosofía revolucionaria:

> El judío ateo, insistían, era realmente un cobarde y carcomido sifilítico, que pagaba su herejía con la más horrorosa moneda. Pues aceptar que Spinoza llevaba una vida decente equivalía a sugerir que creer en Dios no es un elemento necesario de una vida virtuosa (2006: 74).

En Francia parece que los conceptos estaban mas simplificados, quizás porque ya existían pensadores que se atrevían a desafiar abiertamente a las religiones establecidas. El jesuita François Garasse distinguía entre los «libertinos de expresión o costumbres» y los «ateos de sistema», es decir, los espíritus fuertes, los ateos reales. Y lo hacía en 1623 (González, 2011:

165). Durante el siglo XVII, no fue infrecuente que algunos filósofos se declararan públicamente ateos. En Holanda, era un notorio ateo Frans van den Enden, partidario del amor libre, autor de obras escandalosas y amigo de Spinoza. Thomas Hobbes era también ateo. Leibniz, defensor político del catolicismo, aunque perteneciera a la confesión luterana, en realidad parece que no creía en nada, también tenía fama (merecida) de ateo y jamás pisaba la iglesia. Era, por lo tanto, un ateo clerical y teócrata, que consideraba la religión desde un punto de vista totalmente instrumental (Stewart, 2006: 82, 235 y 300). En Toulouse, el filósofo italiano Lucilio Vanni moría quemado en la hoguera acusado de ateísmo, en 1619. Las tensiones entre modernidad y ortodoxia no eran, pues, precisamente exclusivas de la Monarquía Hispánica.

ATEÍSMO, INCREDULIDAD E INQUISICIÓN

La primera sorpresa que reserva el estudio de la blasfemia es constatar la cantidad de procesos incoados por este motivo, un 27 por 100 del total de los procesos seguidos por la Inquisición entre 1540 y 1700, que se calcula en unos 125.000 (Pérez, 2009a: 157). El 27 por 100 de 125.000 son casi 34.000 procesos. Algo bastante lógico teniendo en cuenta que era mucho más fácil ser denunciado por una mera palabra malsonante o por una mera broma irreverente que por ser luterano, practicar el islam o el judaísmo o ser bígamo, es decir, haberse casado dos veces.

Los inquisidores, con el celo que les caracterizó, tuvieron especial cuidado en definir y clasificar las clases de blasfemias que llegaban a sus oídos, sobre todo con el objetivo manifiesto de distinguir entre descuidos de pobres diablos y auténticas manifestaciones de pensamiento materialista:

> Muchos procesos se refieren a lo que la jerga del Santo Oficio denomina «palabras deshonestas», es decir, blasfemias, afirmaciones escandalosas, bromas dudosas acerca de la fe, del culto y de sus ministros [...]. La Inquisición no consideraba muy graves estas faltas; despachaba rápidamente estos procesos, que generalmente concluían con una penitencia espiritual —rezar algunos padrenuestros y avemarías—, acompañada a veces de una leve sanción económica (Pérez, 2009a: 82).

A propósito de las blasfemias y palabras heréticas, Ricardo García Cárcel escribió en 1976 que

> no necesitan transcripción de su contenido. Generalmente incidían sobre la Virgen María alcanzando niveles de grosería irreproducible. Las palabras heréticas tenían una congruencia destacable. Normalmente su objetivo fue relativizar el dogma abriendo un amplio margen soteriológico en favor de judíos y moros: «que los moros y juheus tambés poden salvar en sa ley», «Sant Vicent era un hipócrita». Las penas concedidas a los blasfemos fueron muy desiguales «según la forma de decirlas, la calidad de la blasfemia y la del reo». Si la blasfemia era grave y la persona «vil y hordinaria» se le hace abjurar *de levi* sacándole a la calle con insignias de blasfemo y condenándole a cien azotes. Si la blasfemia era muy grave y repetida con escándalo se condena al procesado a galeras. Si los blasfemos eran personas nobles «se condenan en reclussión en algún monasterio por algunos meses y penas pecuniarias con abjuración *de levi»*. Si la blasfemia era de las llamadas «heréticas», que son las que dicen textualmente: «Reniego de Dios o reniego de la fe, o no creo en Dios o reniego de Nuestra Señora o de los Santos», la pena habitual es la de cárcel secreta (García Cárcel, 1976: 204-205).

Que abundaran en los casos estudiados por García Cárcel en 1976 los argumentos en favor de moriscos y judíos no debe sorprendernos, puesto que estaba estudiando el tribunal de Valencia, reino en el que un tercio de la población era de origen semítico. Por lo tanto, este grupo de blasfemias deben relacionarse mucho más con el concepto de tolerancia que con el de incredulidad o el de ateísmo. Pero no parece que en otras regiones muy alejadas se dieran menos casos prácticamente idénticos. María Lara, que estudió los tribunales de Cuenca y Toledo, reporta algunos casos interesantes, como el de María de Huete, vecina de Albendea, que fue procesada en 1519 por haber afirmado «que no podía ella creer que una moza fuese virgen antes del parto y después del parto» (2013a: 112). En 1574, una tal Juana Rubio, natural de Castillo de Garcimuñoz y residente en Vara del Rey, acabó desterrada por proferir blasfemias de carácter sexual contra la Virgen.

De todo ello podemos inferir que la incredulidad podría definirse como la negación parcial de un dogma concreto, que deja indemne el resto del sistema de creencias. En cambio, el ateo es el que niega la base misma del andamiaje religioso, desde la existencia de Dios hasta la del Más Allá y el alma inmortal. Y aunque hubo muchos menos casos de ateos manifiestos que de incrédulos o blasfemos, no se puede afirmar que no existieran.

Interrogado Juan de Garai, vecino de La Alberca, en 1561, afirmó: «no creo en la fe de Dios». Más claro, imposible.

En Canarias, también

> la confusión religiosa de algunos convertidos o el deseo de justificar su anterior credo se manifiesta en la creencia en la bondad de todas las religiones. Isabel Méndez se autoinculpó tras el edicto de Gracia, por haber opinado que los judíos y los moros también se salvan en su fe si son buenos y hacen buenas obras; Juan Fernández, su marido, manifestó que tan bueno era un judío en su ley como un cristiano en la suya. O incluso en su superioridad, como lo expresó Antón García: «La ley de Moisen mui buena es, sino que no se usa»; o «peor» aún: «Yo espero que la ley de Moisen a de prevaleçer» (Anaya, 1996: 207).

Podemos concluir, pues, que el proceso de conversión masiva produjo un momento de crisis que pudo aumentar el volumen de escepticismo (si es que así podemos expresarnos) en la conciencia de los cristianos nuevos. Un fermento susceptible de engendrar ateísmo.

Comprobamos también cómo la pena máxima, la cárcel secreta, se reservaba para la negación de Dios, de la Virgen o de los santos, crimen herético que se consideraba el más radical de los relacionados con la blasfemia. Así pues, parece que el destino de los ateos o criptoateos *reales* descubiertos fuera ese.

Lo verdaderamente interesante es atender a los casos individuales que se van recogiendo en los estudios:

> Veamos el ejemplo de Catalina Zapata, una mujer de treinta y tres años, esposa de Juan de Moya, sastre de Alcalá, que se denuncia espontáneamente a los inquisidores el 29 de septiembre de 1564 porque recuerda haber dicho, doce o trece años atrás, sin saber lo que decía: «no me ves en la miseria en este mundo; no me verás penando en el otro». Al escuchar el edicto de fe, se da cuenta de que ha pecado contra la fe y contra la inmortalidad del alma; el tribunal le impone una simple reprimenda y la condena a ayunar dos viernes y a rezar cuatro veces el rosario durante la próxima semana (Pérez, 2009a: 82).

Otras veces no se salía tan indemne: «Algunas de estas palabras podían ser susceptibles de un castigo más severo, cuando parecían indicar que sus autores dudaban de la inmortalidad del alma o de la resurrección de los muertos, y hacían profesión de materialismo». Es decir, que los inquisidores eran indulgentes con el comentario casi involuntario, pero perseguían al blasfemo culto más susceptible de saber qué estaba diciendo y qué se traía entre manos:

> Francisco Martínez Berraldo, de Ocaña, lo comprueba por sí mismo: si esos individuos entran en el paraíso, había dicho, entonces su asno entraría también, ¡con albarda incluida! Se ve obligado a comparecer en el auto de fe de 1555, en Toledo. Casi un siglo más tarde, una desgracia parecida le ocurre a un francés, un tal Pedro Baurès, de veintinueve o treinta años, detenido en Madrid el 3 de mayo de 1640. Dijo haciéndose el bromista: «Dios no es todopoderoso; la prueba es este bastón: Dios no me podrá impedir que lo queme; ¡tampoco podrá impedir que tenga dos extremos!

Meses después, el 19 de septiembre de 1640, «es objeto de una seria amonestación». Concluye Pérez: «Esos ejemplos y otros que podríamos aportar sugieren que la tesis clásica de Lucien Fevre no es aplicable a España: en ese país la incredulidad no está excluida, sino que existen incrédulos y ateos» (2009a: 82-83). María Lara ha afirmado que

> las penas impuestas por las blasfemias y las expresiones heréticas variaban mucho en función del perfil del acusado —ignorante o letrado—, del grado de conciencia con el que pronunció las palabras —con bastante asiduidad eran proferidas en estado de cólera o embriaguez— y de su actitud en el proceso (2013a: 49).

Un ejemplo de ateísmo pasional y reactivo fue el que condujo al criado de Juan de Padilla, Alonso de Peralta, a ser condenado por la Inquisición en 1526. Tras la ejecución de su amo, Peralta había afirmado que «pues que Dios había consentido matar a tal hombre como era Juan de Padilla, que él creía que no había Dios, ni otra cosa que nascer e morir» (Caro Baroja, 1981: 253).

Sin embargo, decir que el asno de uno entrará en el Paraíso o ironizar sobre el destino ultraterreno no tiene mucho que ver con el ateísmo, puesto que no se niega la existencia de ese Más Allá. La incredulidad consiste en negar algún detalle del dogma (o toda una familia de ellos), pero opino que, en general, los historiadores han abusado del término «ateísmo» y han llamado «ateo» al «incrédulo» con demasiada facilidad y ligereza. Sobre esta necesaria cautela han advertido repetidas veces los especialistas: «renegar, en voz alta o con la boca pequeña, de dios, blasfemar, no necesariamente es signo aquí de ateísmo. Forma parte, más bien, aunque paradójica, de la vivencia del cristianismo tradicional» (González, 2011: 166).

Cada año se leían los edictos de fe en todas las parroquias españolas, en los cuales se advertía explícitamente sobre la obligatoriedad de denunciar

cualquier herejía, con una mención explícita del ateísmo:

> si sabéis o habéis oído decir otras algunas herejías, especialmente que no hay paraíso o gloria para los buenos ni infierno para los malos y que no hay más que nacer y morir. O algunas blasfemias hereticales, como son: no creo, descreo, reniego contra Dios Nuestro Señor y contra la virginidad y limpieza de Nuestra Señora la Virgen María, o contra los santos y santas del cielo (Lara, 2013a: 48).

Pero no resulta tan fácil documentar actitudes manifiestamente descreídas, es decir, distinguir entre el celo represor de los inquisidores y la existencia real de ateos. Lo que abunda sobremanera son ejemplos de formas menos elaboradas, anteriores en nivel y volumen herético, por decirlo de algún modo, es decir, blasfemos e incrédulos. Con Martín González, que ha estudiado el caso gallego, hemos de afirmar que «por la expeditiva vía de las maldiciones y de los juramentos no llegamos todavía a ningún "libertinismo erudito" o materialismo filosófico» (2011: 168). Ni siquiera algunos de los casos más jugosos permitirían demostrar inequívocamente la existencia de ateos manifiestos: «A finales del siglo XVI, Pedro de León, jesuita, destinado a las cárceles de Sevilla, presenta a los detenidos como paganos que no tienen Dios ni religión». ¿No sería un modo de hablar? ¿De verdad caían en el ateísmo esos desgraciados, o sencillamente su moral estaba despedazada? «Y no es solamente la chusma la que piensa de esta manera; mirad a los usureros, afirma Sarabia de la Calle, buen observador de la vida económica de Sevilla: nada les detiene porque no creen en nada, ni en Dios ni en la vida eterna». ¿No se estará refiriendo a personas que vivían en el más grosero materialismo? ¿A personas sencillamente inmorales? ¿No se estará llamando ateo a un inmoral? ¿Cómo demostrar que esos usureros carecían efectivamente de creencias, por reducidas que fueran? Yo no digo que no hubiera ateos, lo que digo es que resulta casi imposible localizarlos hoy, distinguirlos a través de estos testimonios. Hay demasiados tipos de rufianes y de herejes como para afirmar que existieran ateos puros, ateos reales, herederos conscientes de Epicuro, Demócrito y Lucrecio. La persona totalmente embrutecida es lo que debía abundar más.

La especialista María Lara Martínez afirma con toda contundencia la existencia de ateos en la España del Siglo de Oro:

> En la apologética católica española del Quinientos y del Seiscientos el ateísmo no solo se intuye, sino que está presente. Teólogos y dramaturgos, predicadores y ensayistas aluden en sus obras a «los que no creen» en sus obras. Si bien no podemos afirmar que se corresponda con una doctrina específica organizada como un *corpus* de principios, sí cabe pensar que es reflejo de una tensión intelectual dentro de la que se inscribiría la actitud libertina (Lara, 2013a: 47).

La autora da en el clavo: reconoce que muchas realidades distintas son llamadas «ateísmo» en la España del Siglo de Oro, pero a la vez afirma que hubo ateos reales en ese mundo difícil de vislumbrar bajo la aplastante unanimidad contrarreformista. Según Febvre, «ateo en el siglo XVI no siempre quería decir ateo; a lo sumo, significaba incrédulo» (1993: 112). Para el historiador francés, en la Francia del siglo XVI no había ateos. Para los especialistas españoles, en la mayoría de los casos localizables la explicación es una incredulidad parcial, aunque algunas veces fuera posible localizar casos de auténtico ateísmo. En efecto, se llamaba «ateo» al creyente de otra confesión, al musulmán o al judío, y también se llamaba ateo al libertino, al que decía ser cristiano pero que, en su vida privada, se conducía sin moral cristiana alguna.

Lo que indudablemente tenemos es multitud de tipos interesantes:

> Se conoce también el caso del almirante de Aragón, Sancho de Cardona, gran señor valenciano detenido en 1568 por la Inquisición; no se había confesado ni había comulgado desde hacía más de veinte años. La semana santa la pasaba en los poblados moriscos de sus señoríos donde había autorizado la reconstrucción de mezquitas.

Asombroso caso de un noble tolerante y claramente desafiante. Y hay más: «El único Dios en que creo es la plaza del Zocodover, exclama un converso a finales del siglo XV»; aquí sí que se explicita un rechazo claro de la idea inmaterial de Dios.

Tampoco es verdad que el predominio del tomismo, la escolástica y el aristotelismo monopolizaran absolutamente el pensamiento español. Sobre Juan Caramuel (Madrid, 1606-Vigevano, Lombardía, 1681), ha escrito José Luis Abellán que «por lo que toca a la física, Caramuel no realiza innovaciones, pero su puesto en nuestra historia filosófica es fundamental, dado que se desprende de la escolástica y acoge las teorías experimentales de los modernos» (1993a: 382). Y lo más notable es que, gracias a que vivió fuera de España durante la mayor parte de su vida, lo hizo no en el siglo

XVIII, sino en la misma época en la que tuvo incidencia el cartesianismo europeo. De hecho, Caramuel fue el único corresponsal español de Descartes. Concluye Abellán: «En su inclinación a la "modernidad", se rebela contra toda servindumbre de escuela y contra toda autoridad, manifestando su entusiasmo simultáneo tanto por la aplicación del método matemático a todas las ciencias como por la demostración experimental». Se trata, pues, de un antecedente barroco del librepensamiento y la filosofía empirista posterior. Asimismo, dada su ingente producción bibliográfica (se le atribuyen más de 260 títulos), se le considera un precursor del enciclopedismo. Y sigue Abellán: «sus presupuestos son de carácter cartesiano, rechaza las formas sustanciales, admite los modos de la extensión y las cualidades de los cuerpos». En algún momento, Caramuel llegó a atacar a quienes «cerraban los ojos» para no declarar públicamente su apartamiento de las doctrinas de Aristóteles, y a aceptar el mecanicismo, rudimento de la concepción determinista de la existencia.

En 1376, para guiar la labor represora de la Inquisición medieval, Nicolau Eimeric había escrito el *Directorium inquisitorum,* obra que fue refundada y completada por Francisco Peña en 1578, cuando la Inquisición moderna, la fundada por los Reyes Católicos, contaba con un siglo de experiencia. En el tratado de Eimeric se diferenciaba expresamente entre las «blasfemias» y las «proposiciones heréticas». Esta diferenciación está en la base de la distinción que los inquisidores marcaron siempre entre la poco grave expresión irreverente, que casi se le escapa al pobre desesperado, y la frase filosófica elaborada por el personaje culto o curioso, y que entraña una implicación en un sistema alternativo al oficial (Lara, 2013a: 47). Para el caso de los blasfemos, es casi imposble pensar que se tratara de ateos. Sin embargo, para los autores de proposiciones heréticas, la cosa ya no está tan clara. El estudio de los interrogatorios inquisitoriales demuestra que sí hubo ateos en la España del Siglo de Oro. Cuántos y con qué nivel de elaboración doctrinal, ya resulta más difícil especularlo.

CRIPTOJUDAÍSMO Y ATEÍSMO

Los autores son unánimes cuando relacionan criptojudaísmo con ateísmo. El ambiente intelectual de los conversos favoreció la duda sistemática y el escepticismo humanístico: «En efecto, desde finales del siglo XIV, las corrientes averroístas y racionalistas habían conseguido adeptos entre los judíos y los conversos. Entre los que pertenecían a las élites, algunos tendían a dar una interpretación simplemente alegórica de la Torah; preferían la moral de Aristóteles a los preceptos de la Ley, y muchos no creían ya en la providencia ni en la inmortalidad del alma. Fue entonces cuando comenzó a propagarse la frase «el hombre es un animal como los demás: nace y muere y, después de la muerte, regresa a la nada» (Pérez, 2009a: 84). Parece probado, pues, que los círculos filosóficos propiciaban el más puro materialismo. Continúa Pérez:

> Escindidos entre el cristianismo y el judaísmo, muchos conversos cultivados acabaron por ser indiferentes en materia de religión; ya no creían en nada. En ese clima intelectual se elaboró esa obra tan desconcertante salida de la pluma de un converso, la *Celestina:* no es una obra cristiana, por supuesto, pero tampoco se descubre en ella la expresión enmascarada de un pensamiento o de una moral judía; los personajes se mueven en un mundo que no es cristiano ni judío, un mundo secularizado y laico. Spinoza también se educó en esta atmósfera, cosa que nos permite comprender ciertos aspectos de su obra (2009a: 84).

Yovel no duda de que la situación espiritual reflejada con velos en *La Celestina* es el antecedente ideológico de la obra de Spinoza: «A un siglo y medio de distancia pueden rastrearse paralelismos con (o antecedentes de) la situación mental de Spinoza en un personaje literario clásico» (1995: 101). En 1880, Menéndez Pelayo ya lo afirmaba terminantemente en su *Historia de los heterodoxos españoles:* «Me detendré algo más en los escritores judaizantes, porque algunos de ellos no tuvieron de hebreos más que la raza, ni de cristianos más que el bautismo, y acabaron por ser libre-pensadores, materialistas o deístas» (1880-1881: II, 586). Es bien curiosa la manera con la que Menéndez Pelayo gestiona las apostasías de los conversos, puesto que intenta focalizar toda la culpa de lo ocurrido sobre los monarcas portugueses, llegando incluso a destilar cierta simpatía por los judaizantes perseguidos:

> De las abominaciones que el rey D. Manuel de Portugal hizo con los desdichados hebreos, renovando en mal hora las anticatólicas violencias de Sisebuto, y cristianando por fuerza a los judíos, para evitar que saliesen del reino, ya se ha dicho algo en capítulos anteriores. Aquella

> inaudita conversión o profanación general, que el obispo de Silves, Jerónimo Osori, llama «fuerza inicua contra ley y contra religión», es clave de todas las apostasías del siglo XVI (1880-1881: II, 587).

Refiere el polígrafo que, en solo tres días de 1506, las autoridades dejaron matar a 2.000 conversos en Lisboa, y completa su propaganda de la Monarquía Hispánica glosando las bondades de la situación pública una vez que Felipe II se hizo con las riendas del reino de Portugal.

Como fuera, parece lógico y correcto que una avalancha de bautismos forzados y violentos trajera aparejada una reacción de incredulidad, no solo entre los propios «convertidos», sino también entre las clases intelectuales que asistieron al escándalo. Y de esa caótica situación parece lo más natural que se produjeran casos de deísmo y materalismo tan sonados como el de Baruch (Bento en su origen) Spinoza, Juan de Prado y Uriel da Costa, a quienes Menéndez Pelayo considera víctimas y «descarriados filosóficos».

En la actualidad nos encontramos en condiciones de describir cómo era aquella atmósfera especial en la que se educaron Vives o Spinoza, puesto que los historiadores más competentes han escrito párrafos muy precisos sobre esta cuestión:

> Las ambigüedades, contaminaciones, ambivalencias, discontinuidades, ensayos de sincretismo y retornos a la antigua fe fueron innumerables y dibujan un panorama que no se deja aprisionar en moldes o esquemas. Uno de estos esquemas es el propuesto por María Pilar Rábade partiendo del estudio de los procesos del tribunal de Ciudad Real-Toledo en sus primeras décadas de actuación. Comprende cinco categorías: criptojudíos, escépticos, dubitativos, sincréticos y cristianos auténticos (Domínguez Ortiz, 1993: 255).

Está claro que, de estos tipos de cristianos nuevos procesados por la Inquisición, los que nos interesan son los «escépticos» y los «dubitativos», una escasa minoría dentro de la minoría. Sigue Domínguez Ortiz: «En efecto, se daba toda esa escala, pero hay que observar que no pocos combinaban dos o más grados, o cambiaron de postura a lo largo de su vida». Esto añade complejidad a nuestro estudio: el dubitativo, el que vacila y a veces niega, no es de una pieza. La duda es fluctuante, el ateo es un espécimen escurridizo e intermitente hasta las décadas positivistas de la segunda mitad del siglo XIX, en las que los ateos se rodean de oropeles científicos y antirritos que les acompañan en su odisea y su sed de

demostraciones racionalistas. Y entre esos pensadores confusos, mucho menos claros que los del siglo XVIII son los del siglo XVII, porque en muchas ocasiones no aciertan a señalar la frontera que diferencia el panteísmo del ateísmo, si es que esa línea existe.

Menéndez Pelayo atribuye a Juan Prado la siguiente frase: «solo se ha de regular lo creíble por el entendimiento» (1880-1881: II, 601). Lo que está fuera de duda es que Prado, nacido en Lopera (Jaén) en 1614, y exiliado en Ámsterdam (1655), aludía a una forma concreta de Razón, fuera de la cual debía resultar imposible encontrar la verdad filosófica. El problema reside, como en el caso más famoso de Spinoza, en determinar qué queda dentro de la jurisdicción de la Razón o qué queda fuera. Para Leibniz, la ordenación teocrática de la sociedad es perfectamente «racional». Para Spinoza, lo único racional es pensar en un Dios que es Naturaleza. ¿Qué debía pensar Prado sobre la cuestión? En una controversia con Orobio de Castro, otro autor sefardí refugiado en Ámsterdam, Prado acusó a su rival de «creyente a ciegas y sin razón». Sin embargo, al ser juzgado por la severa comunidad judía el mismo año que Spinoza, 1656, Prado se retractó, mientras que Spinoza se confirmó en sus «herejías» y casi insultó a su tribunal.

Y sobre la formación de los conversos y cristianos nuevos:

> Hay que partir de la constatación de que aún antes de 1492 la enseñanza mosaica estaba ya muy decadente, incluso entre los más ortodoxos; había bastante ignorancia, no poco abandono de las prácticas en las capas inferiores y una considerable penetración del escepticismo averroísta en las superiores. Evidentemente, estos judíos tibios eran los más proclives a la conversión simulada, mientras los más convencidos afrontaban los horrores del exilio (Domínguez Ortiz, 1993: 255).

Afirmación que podría conducirnos a la siguiente pregunta: ¿cuáles de esos judíos creyeron menos luego, los tibios o los convencidos que se quedaron? Es decir, ¿heredaron el ambiente de escepticismo averroísta los cristianos nuevos que finalmente dejaron de creer? ¿Fueron los más creyentes los que mejor se adaptaron al proceso de conversión? Me temo que tendré que dejar esta cuestión entre interrogaciones.

Los estudios más solventes sobre Spinoza dan la razón plenamente a Joseph Pérez y a Domínguez Ortiz. Según Yirmiyahu Yovel,

> la lectura de los filósofos medievales proveyó al joven Spinoza de abundante alimento para pensar con heterodoxia; no tanto por el sentido literal de las obras (aunque también esto influyó) sino porque, tomando los ingredientes heterodoxos, Spinoza los sacó de contexto. En otras palabras, la misma tradición de la religión judía —de Maimónides y Gersónides, Ibn Ezra y Crescas a Yehuda Abrabanel (León Hebreo)— aportó a Spinoza ideas y claves que, legítimas en su contexto, fuera de él podían inspirar ideas atrevidas y peligrosas (1995: 100).

Stewart cita como fuentes principales de Spinoza a Descartes y Maimónides (2006: 66). Y ¿qué ideas eran esas? ¿Qué alcanzó a pensar Spinoza?

Otros autores que se han acercado al mundo de Spinoza nos muestran un mundo intelectual en el que la ortodoxia no está nada clara: Matthew Stewart explica, en su biografía cruzada de Leibniz y Spinoza, que «en cierta ocasión en que se produjo una disputa doctrinal con otro rabino respecto a si todos los judíos tenían asegurada la entrada en el Paraíso (Morteira [el rabino mayor de Ámsterdam] opinaba que no había garantías en ese sentido), urdió un plan humillante para degradar a su rival y no descansó hasta que hubo conseguido mandar al Brasil al rabino que osaba llevarle la contraria» (2006: 26). Es decir, que en pleno siglo XVII, los rabinos discutían públicamente sobre una cuestión tan central como podía ser la que enfrentó al tutor de Spinoza con el pobre desgraciado que acabó desterrado en Brasil.

Spinoza fue expulsado de su comunidad en 1656. Para Spinoza, no existían Providencia ni Redención, y las religiones ordenadas eran completamente innecesarias. Su interpretación de la historia del pueblo judío estaba completamente secularizada, y se explicaba por motivos naturales, no metafísicos. En realidad, Spinoza no era ateo, sino que fue el fundador de los librepensadores deístas. Según Stewart, Spinoza «hace una lectura completamente secular e historicista de las escrituras [...], según la cual la Biblia es claramente obra de manos humanas, y según la cual las verdades que transmite son, básicamente, *morales,* no *factuales»* (2006: 100).

¿Estas concepciones convierten a Spinoza en un ateo? No: la palabra para Spinoza es «deísta», puesto que su herejía niega la necesidad de que existan religiones organizadas, pero no una Entidad Metafísica Suprema. Spinoza, como los librepensadores españoles de 1870, fue un

desacralizador. Para otros autores (Fernando de Orbaneja), Spinoza era «panteísta». Es posible que estas dos identificaciones sean complementarias y puedan no contradecirse, si consideramos que «deísmo» es un hiperónimo de «panteísmo», tomado como una de las posibles opciones del deísmo. Si se es panteísta, se ha de ser deísta a la fuerza. Pero, en cambio, se puede ser deísta sin ser necesariamente panteísta. Si nuestro análisis fuera finalista, que no debe serlo, diríamos que Spinoza se quedó a las puertas del ateísmo. Pero, si uno lo piensa con más detenimiento, no tenemos por qué considerar que un deísta se acerca más al ateísmo que un católico sincero y practicante o un musulmán sincero y practicante. El deísta es un anticlerical, no un ateo, quizás *precisamente para mantener una creencia primordial más filosófica que la ordenada en comunidades.* El nivel de escepticismo de los spinozistas continúa dentro de los límites de la incredulidad, sin negar la existencia de una divinidad, como se desprende de muchos pasajes de Spinoza, como este extraído de una carta enviada a Henry Oldenburg, corresponsal alemán en la Royal Society de Londres, en el que el filósofo holandés dice que «la muerte y el entierro de Cristo los acepto literalmente, pero su resurrección la entiendo en un sentido alegórico» (Stewart, 2006: 128).

Ahora bien, un Dios que carece de intelecto y de volición, ¿es realmente un Dios? Si la respuesta es negativa, podemos considerar a Spinoza (y a los deístas españoles: Pi i Margall, Ramón Chíes) como autores ateos. O aceptamos que un Dios identificado con la Naturaleza es, efectivamente, una entidad divina, o consideramos que el monismo deísta es una negación integral de la cosmovisión espiritualista.

Si uno lo piensa detenidamente, es posible que un deísta crea más en Dios que un creyente practicante, que se rodea de recordatorios y se integra en un sistema automatizado de costumbres en las que se basa su particular confesión. Sin embargo, Spinoza *identifica* a Dios con la Naturaleza. El problema es de nombres y etiquetas. Si la Naturaleza es Dios, los deístas panteístas tienen fe. Si Dios no puede ser material ni existir *por debajo* de las leyes físicas, sometido a las características inmutables del Universo, los deístas son una colección de ateos. Por supuesto, esta es la opción preferida por sus enemigos ideológicos teístas.

Entre los disidentes que fueron a parar a Ámsterdam, el caso más perfilado de ateísmo es el de Uriel da Costa. Y para conocerle, nada mejor que el relato de su vida traducido por Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos:* «Llamábase entre los cristianos Gabriel, y entre los judíos Uriel de Acosta, y su biografía es muy semejante a la de Espinosa, excepto en lo trágico de su fin». Acosta, acosado por la miseria, el odio y la marginación, se descerrajó un alcabuzazo unos minutos después de terminar su *Ejemplar de una vida humana,* siempre según Menéndez Pelayo. Spinoza, en cambio, murió aquejado de una dolencia pulmonar que se le había ido agravando por culpa de su oficio: pulidor de lentes de cristal, cuyo proceso de fabricación generaba un polvillo nocivo, aunque en más de una ocasión su vida se vio en peligro acosada por enemigos y turbas.

> Me eduqué —sigue Acosta—, en la Religión Cristiana Pontificia, y como era yo joven y temía mucho la condenación eterna, procuraba observar con exactitud todos sus preceptos. Me dedicaba a la lectura del Evangelio y de otros libros espirituales, consultaba de continuo las Sumas de Confesión, y cuanto más leía, más dificultades encontraba. Vine a caer en una extraordinaria perplejidad y angustia. La tristeza y el dolor me consumían. Desesperé de mi salvación, por parecerme imposible llenar nunca las condiciones que para la penitencia se requerían. Y aunque es difícil de abandonar la religión a que nos hemos habituado desde los primeros años, y que ha echado ya profundas raíces en el entendimiento, aún no había cumplido yo veintidós años, cuando me di a pensar si sería verdad lo que se dice de la otra vida, y si era conforme a la razón esta creencia. Porque mi razón me estaba diciendo siempre al oído cosas muy contrarias (Menéndez Pelayo, 1880-1881: 602).

Con Uriel da Costa no hay espacio para dudar: está hablando claramente de una «razón», una razón unipersonal que excluye los dogmas. Con este estremecedor relato, nos encontramos ante la historia de una caída en la increencia, narrada en primera persona, a finales del siglo XVII.

Gabriel/Uriel había nacido en Oporto, y allí llegó a desempeñar el cargo de tesorero en la colegiata. En su Portugal natal estudió los libros de la Ley de Moisés, que le parecieron más cercanos a Dios, y decidió abrazar el judaísmo, por lo que tuvo que abandonar casa y sueldo para embarcarse al exilio. Y

> después de una larga navegación llegué a Ámsterdam, donde los Judíos viven libremente, y allí cumplimos el rito de la circuncisión. A los pocos días eché de ver que las costumbres y ceremonias de los Judíos no convenían en manera alguna con los preceptos de la ley mosaica.

> Y no pudiendo contenerme, juzgué que haría una cosa grata a Dios tomando la defensa de la pureza de la Ley. En seguida me excomulgaron como impío.

El pasaje resulta interesante por varios motivos: en primer lugar, porque la caída en el escepticismo se produjo por excesivo celo ortodoxo; lo cual indica que antes de abrazar la increencia, Acosta intentó por última vez acordar lo que consideraba «racional» con la la ley divina en su versión más depurada. En segundo lugar, porque es la actitud hipócrita de los «fariseos» lo que induce al atribulado Acosta a desarrollar su incontenible duda.

Pero hay más, mucho más:

> Así las cosas, determiné escribir un libro, mostrando la justicia de mi causa. Le llamé *Examen de las tradiciones farisaicas,* y en él me acosté a la opinión de los que sostienen que el premio y la pena con la Ley Antigua eran temporales, y negué la inmortalidad del alma y la vida futura, entre otras razones, por el silencio que guarda acerca de ella la Ley de Moisés.

¿Es posible que revivieran en su mente los ecos de los saduceos y de los debates medievales? Los rabinos enseñaron a los niños de la comunidad que debían llamar a Uriel «hereje» y «renegado», y continuamente lanzaban piedras contra su casa, impidiendo su descanso. Uriel da Costa fue multado y encarcelado, y fue entonces cuando se apartó también de la fe mosaica.

La filosofía hispanohebrea del siglo XVII también contó con Isaac Cardoso (Lisboa, 1615-Venecia, 1680), médico que, si bien propugnó abiertamiente la libertad de conciencia y abrazó el materialismo filosófico, nunca dejó de creer en la creación divina ni en la inmortalidad del alma. Sin embargo, su filosofía propone modelos sorprendentes. Por ejemplo, consideró que «el alma no es, pues, simplemente una porción de materia, sino una porción de materia organizada» (Abellán, 1993a: 387). Opinó también que la observación directa de los datos naturales conducía al atomismo, que combinó con los conceptos de creación divina y providencia, sin los cuales hubiera tenido que abandonar la fe judía como había abandonado la católica. Se considera español a Isaac Cardoso porque vivió en España desde muy joven, se doctoró en Medicina en Salamanca y ejerció su oficio en Madrid y en Valladolid. Su único libro, la *Philosophia libera,* que impugna y critica el pensamiento aristotélico, lo dedicó al Senado de la República de Venecia, porque, como escribía en el prólogo, «a una ciudad libre corresponde una filosofía libre» (Abellán, 1993a: 385).

La Celestina y la ciudad sin Dios

A propósito de *La Celestina* (1499), Américo Castro escribió que

> ha sido ya muy dicho que en *La Celestina* no está presente el más alla cristiano, y habría que añadir, que tampoco el mahometano. La obra fue escrita con gran cautela; mas aun así, el adiós a la vida de Melibea no deja lugar a dudas [...]. Celestina no piensa en él, ni tampoco Horacio, ni muchos otros. Pero por muchos motivos distintos tampoco hemos visto a Melibea inquietada lo más mínimo por el más allá (1965: 102-103).

Añade el autor que «en una *Representación* dirigida a Enrique IV de Castilla, en 1464, por los prelados y caballeros de Castilla y León, se dice ser "muy notorio en vuestra corte aver personas..., enemigos de nuestra santa fe católica; e otras, aunque cristianos por nombre, muy sospechosos en la fe, en especial que creen e dicen e afirman, que otro mundo non haya, si non nascer e morir como bestias"» (1965: 103). Esta parece ser la frase identificadora de los materialistas de origen judío. Sobre ese materialismo, Joseph Pérez ha escrito palabras reveladoras:

> La frase más significativa de lo que debe considerarse propiamente una expresión de materialismo es la siguiente: «No hay sino nacer y morir». La hallamos docenas de veces en los procesos inquisitoriales desde el siglo XV, tal como la reproducimos o seguida de las palabras «como bestias». Algunas veces la pronuncian cristianos viejos en momentos de turbación. Se cuenta, por ejemplo, que un tal Alonso Peralta, conmovido por la ejecución del jefe comunero Juan de Padilla, gritó: «Si Dios ha permitido tal cosa es que no existe; solo podemos creer en una cosa: nacemos y morimos». No obstante, en la mayoría de casos esta frase revela el origen judío de quienes la pronuncian (Pérez, 2009a: 83-84).

Sigue Castro:

> La inmortalidad, la resurrección de los cuerpos han suscitado graves problemas a los hebreos. Maimónides (1135-1204) rechazaba toda interpretación material de la vida ultraterrena, en cuanto a recompensa o castigo: «No seáis como los sirvientes que trabajan a condición de recibir una recompensa; sed, en cambio, como quienes sirven a su señor sin espera de ninguna recompensa». Como en el Antiguo Testamento no se concede especial importancia a la inmortalidad del alma, las opiniones de los teólogos han oscilado entre no creer en la supervivencia en un más allá de venturas y penas eternas, y en aceptar la idea de la resurrección y de la inmortalidad (1965: 103).

Esta oscilación es el eslabón que une al judío con el cristiano nuevo que duda o vacila en los albores de la Edad Moderna. Castro cita otros casos, como el de Abraham bar Hiyya (1065-1143), quien «sostenía que el alma

del hombre ignorante y perverso no puede liberarse de su cuerpo enteramente, y perece como una bestia». El suegro de Fernando de Rojas, Álvaro de Montalbán, fue acusado por la Inquisición por haber dicho «que no hay otra vida después désta», y «que acá toviese el bien, que en la otra vida no sabía si avía nada» (Castro, 1965: 105). Esta fue la segunda detención de que fue víctima el suegro de Fernando de Rojas. Yovel documenta otra anterior:

> Lo acusaron de haber observado ciertos ritos judíos como comer *matzá* en Pascua, festejar *Sucot* y comprar comida *kosher*. También de haber violado el ayuno católico de Cuaresma por comer queso y carne, y beber leche. Es decir, que Álvaro había pecado dos veces, tanto contra las normas cristianas (por comer en día de ayuno) como contra las judías (por mezclar carne con lácteos); dualidad religiosa esta que persistiría en toda su vida (1995: 104-106).

Esa dualidad no podía desembocar más que en desorientación y relajación de la creencia.

Hasta es posible que el padre del autor de *La Celestina* hubiera sido juzgado también en 1488. Tras el establecimiento de la Inquisición y, muy especialmente, tras la expulsión de los judíos, la cautela y el disimulo debieron de extenderse por la población conversa, asediada por el peligro inmediato. La Universidad de Salamanca se convirtió en una especie de refugio intelectual para conversos que se reconocían entre sí y actuaban como una «hermandad de sangre» no oficial, tanto entre los estudiantes como en el cuerpo docente. Y aunque, repetimos, en ningún caso las vacilaciones y dualidades desembocaran automáticamente en descreencia o ateísmo, resultaron un caldo de cultivo ideal para la formación de un pensamiento ateo culto. En el abanico de caminos finales emprendidos por las conciencias forzadas a convertirse, se halla, entre muchas otras soluciones, la del escepticismo filosófico:

> No por ser del mismo origen todos los conversos eran fieles a la religión judía. Algunos se hacían católicos fervientes e incluso agentes de la Inquisición. En Salamanca vivían Juan de Cervantes, ancestro del escritor, y Diego de Deza, obispo en tiempos de Rojas y más tarde sucesor de Torquemada (también converso) como inquisidor general del reino. Y entre ambos extremos estaban los que, confundidos con la mezcla de religiones, acababan perdiendo la fe en las dos, inclinándose por el escepticismo, la distancia, la ironía presuntuosa, o bien por un secularismo para el cual la vida terrena era la única real y significativa. A veces, como en el caso de Rojas, estos últimos volvían a las fuentes del pensamiento pagano (Yovel, 1995: 107).

Por lo demás, Yovel, que comparó los casos de Rojas y de Spinoza, no duda en trazar el siguiente retrato espiritual del autor de *La Celestina:* «La vida de Rojas fue dual en ambos sentidos. Si lo juzgamos por *La Celestina,* su mundo interior era secular, filosófico y terrenal, carente de dimensión trascendente y no sujeto a religión histórica. Se diría que el judaísmo le era tan indiferente como el cristianismo» (1995: 107), lo cual no equivale exactamente a afirmar que fuera ateo. Lo que sí significa es que, en lo exterior, fingió y disimuló toda su vida, ejerciendo de honorable abogado y llegando incluso a ejercer como alcalde de Talavera de la Reina.

Sin embargo, debemos guardarnos de realizar la asociación automática que relacionaría el criptojudaísmo y la condición de cristiano nuevo con la profesión de ateísmo. Afirmemos que, entre los cristianos nuevos de origen judaico, acostumbrados al debate teológico y a cierta libertad de pensamiento, las dudas eran mucho más frecuentes, y por lo tanto fueron un vivero mucho más sospechoso. Por toda España resulta posible rastrear casos de incredulidad relacionados con conversos. Por ejemplo, Anaya Hernández, que estudió la Inquisición canaria, nos aclara que

> más indicativo, aunque no siempre de heterodoxia sino también de desconocimiento de la nueva religión, son las proposiciones, que aunque también las digan los cristianos viejos son más sospechosas en el caso de los conversos. El maestro de la gramática Hernando Ortiz fue testificado porque explicando una comedia, dijo que lo mismo que de malos padres salen buenos hijos, así de Nuestra Señora que era de vil generación y crecida entre la suciedad y el estiércol, nació Cristo (Anaya, 1996: 206).

Hete aquí un caso prototípico de blasfemia aplicada a la Virgen, de los que García Cárcel prefería no reportar en 1976, aunque este sea hasta elegante...

El maestro Ortiz dijo también otras cosas que le trajeron problemas: opinaba que «no se había oír misa de un cura amancebado, lo que debía de ser una opinión frecuente» (Anaya, 1996: 206). Mencionemos este testimonio para separar claramente lo que es anticlericalismo de lo que es ateísmo: al pobre reo Ortiz lo acusaron, en este caso, de dar fe de una actitud deshonesta por parte de un sacerdote. Esto es anticlericalismo, puesto que el dardo se dirige hacia un sacerdote y no hacia Dios. El ateísmo, si bien puede ser una consecuencia extrema de la excesiva

familiaridad tomada con las entidades santas y de la observación del comportamiento inmoral de los siervos de Dios, no tiene nada que ver con estos comentarios, puesto que el ateísmo es la negación de un concepto filosófico.

La Celestina obtuvo un éxito enorme en la literatura europea de su tiempo: solo en España se publicaron treinta ediciones durante el siglo XVI, y la obra fue traducida al italiano, al francés, al holandés, al inglés, al latín (importante para su circulación entre el clero), e incluso parece que existió una versión hebrea impresa en Italia y debida al poeta Sarfati.

El judaísmo permitía interpretaciones diversas sobre los principales puntos teológicos. Como nos recuerda Miguel Ángel López Muñoz desde una de las columnas sobre laicidad que mantiene en el periódico digital *MiCiudadReal,* la primera vez que se acuñó el término «libertad de conciencia» en español fue en la segunda parte de *El Quijote,* y aplicada a Alemania (2013).

El tacitismo

Entre 1620 y 1640, se desató la paranoia en la corte española debido a la supuesta existencia de un grupúsculo de no creyentes que ejercerían la más nefasta influencia, situados en las más altas esferas del Estado. El detonante de la polémica fue la llamada «encerrona de palacio», durante la cual el Conde-Duque de Olivares alcanzó un acuerdo financiero con los conversos portugueses. Fue acusado inmediatamente por Hortensio Félix Paravicino, el cardenal Zapata, algunos ministros de la Suprema y del Consejo de Castilla, de ser tolerante con los judaizantes. El mismo Francisco de Quevedo, según Menéndez Pelayo (1880-1881: II, 591), atacó al gobierno a través de la sátira antisemita que tituló *La isla de los monopantos,* incluida en el libro *La Fortuna con seso y hora de todos* (1645).

El jesuita Juan Bautista Poza fue acusado de encubrir a esa célula de ateístas, y fue él mismo quien, en una declaración de 1631, denunció una serie de casos individuales de cortesanos no creyentes (Lara, 2013a: 56). En 1626, Paravicino hizo explícita la relación que, según él, existía entre el tacitismo y los errores doctrinales que empañaban la política española y la

conducían al más funesto de los naufragios. Además de glosarse por extenso los errores morales del historiador romano, se relacionaba su inspiración con Maquiavelo.

Pero ¿qué fue en realidad el tacitismo? Según Herrán y Santos, «es un movimiento que surge a partir de la publicación en 1515 de las obras de Tácito y que servirá de paradigma para la elaboración de la Teoría del Estado Moderno. En España tendrá la peculiaridad de servir de soporte a la Teoría Contrarreformista del Estado» (1999: XVII). El maquiavelismo fue inasumible para los pensadores políticos españoles, que encontraron en Tácito una fuente primordial a la hora de fraguar una teoría del Estado autónoma de la mera interpretación religiosa:

> El tacitismo servirá, sobre todo a partir de la inclusión en el *Índice* de 1559 de la obra de Maquiavelo, para justificar la política como realidad autónoma. Aquí estaría la diferencia entre maquiavelismo y tacitismo; el primero subordina la ética a la política, el segundo independiza la ética de la política (1999: XVIII).

El tacitismo no tiene nada que ver con el ateísmo, sino que puede y debe entenderse como una corriente neoerasmista, racionalista pero profundamente religiosa.

Como ha escrito un especialista en tacitismo español, Pablo Badillo, «la mayoría de escritores cristianos españoles temían que el concepto de divina Providencia fuera sustituido por la pagana Fortuna» (2013: 87). El tacitismo fue un movimiento espiritual racionalista que significó una tímida secularización de la teoría política. De ahí a afirmar que los pensadores tacitistas fueran ateos hay un buen trecho. Un trecho, más que largo, absurdo. Y si alguno de ellos era ateo, no lo manifestó nunca en sus obras, o no hay constancia de ello. Más bien parece todo lo contrario, que autores como Eugenio de Narbona, Mateo López Bravo o Álamos de Barrientos trataran precisamente de compatibilizar la ortodoxia católica con el estudio de la Historia entendido como fuente de máximas orientadoras para los gobernantes.

En realidad, si atendemos a los detalles de la polémica desatada a partir de 1627 aportados por María Lara, nos damos cuenta de que el ateísmo no tuvo nada que ver con los móviles ocultos del escándalo. Se llamó incrédulos o descreídos a quienes descendían de judíos o habían negociado

con los conversos lisboetas. La paranoia tuvo que ver con un monarca que negociaba con incrédulos, no con una dudosa célula de criptoateos conspiradores:

> En las denuncias de Poza y Paravicino contra los ateístas o los seguidores de Tácito, subyace la cuestión de los conversos, en tanto que es conocida la protección que el Conde-Duque ofreció a los financieros judíos portugueses que se encontraban a su servicio. Sin duda, un escándalo mayúsculo: palacio negociando con incrédulos (2013a: 58).

En definitiva, nos encontramos ante un hecho común en la documentación inquisitorial: se acusa de «ateísmo» no a quien ha dejado de creer, sino a quien cree de forma laxa o cree otra cosa que no es el catolicismo oficial.

España no fue el único estado europeo en el que se produjo una ansiedad antiatea. Julio Caro Baroja nos recuerda cómo, en la Florencia que recibió a los refugiados griegos de Constantinopla y en la Francia de los tiempos de Francisco I, se produjeron los primeros casos de ateísmo sistemático (1981: 244). El desarrollo de la cultura renacentista, que gana autonomía respecto a la Teología, con la parcelación de los saberes humanísticos que le caracteriza, suele representarse asociada al aumento amenazante de la incredulidad.

En el caso concreto español, y a la altura de 1630, la alarma se vinculó a los esfuerzos del Conde-Duque de Olivares por financiar la monarquía de Felipe IV. En 1633, Francisco de Quevedo escribió su *Execración contra los judíos,* que

> pone el dedo en alguna de las llagas de la política olivarista; en particular, la financiación del Estado a través de los judíos portugueses. Surge, además, el memorial en un momento crítico para el valido; unos años en los que las previsiones económicas del ministro se ven rebasadas y en los que su política exterior (amparo casi siempre de los problemas internos) sufre graves descalabros. En esos momentos, un crítico del Conde-Duque podría aducir todas las «desgracias» que Quevedo acumula en el arranque de la *Execración:* los sucesivos naufragios de las flotas (especialmente el de 1628 y, menos importante, el de 1631), las pérdidas de ultramar, el desastre de Mantua y la instalación de los franceses en Italia, las derrotas en Flandes, las victorias de los suecos en Alemania y, cómo no, la ostensible presencia de judíos portugueses en Madrid (y en toda España), a los que no solo se les atribuyen pecados sacrílegos, sino también la pretensión de hacerse con los asientos del reino (Cabo y Fernández, 1996: XXII).

Extraigamos las conclusiones relacionadas con la cultura religiosa del siglo XVII: lo que estaba en juego era el Providencialismo, la voluntad divina relacionada con el destino nacional. Mientras se acumulaban los desastres sobre la Monarquía Hispánica, era preciso buscar las causas en políticas impuras o ingratas para Dios. La relajación de los estatutos de sangre propiciada por el gobierno de Olivares, así como sus tratos de favor con los judíos portugueses, eran medidas impopulares que sustituían la moral integrista por la razón de Estado. Como han explicado Cabo y Fernández, editores de *Execración contra los judíos,*

> el mandato del valido bien pronto impuso una gestión política del reino fundamentada en una más o menos declarada razón de Estado que era, por otra parte, la que comenzaba a extenderse por Europa y desplegaba brillantemente su antangonista el cardenal francés. Frente a ello opone Quevedo el providencialismo que iluminó los mejores años de los Habsburgos y que, a estas alturas del siglo XVII, tiene un matiz ciertamente reaccionario (1996: XXXIII).

Quevedo hizo equivaler la política «pro *marrana»* con el maquiavelismo, y explicó que las glorias obtenidas por los Reyes Católicos fueron causadas por la fundación del Santo Oficio (1996: 14).

FILOSOFÍA Y ANTIFILOSOFÍA

Como ha afirmado María Lara, «en el siglo XVIII, la figura del ateísta adquirió perfiles más concretos» (2013a: 60). Los confesores empezaron a darse cuenta de que uno de los pecados más extendidos era el de dudar sobre las bases mismas de la religión, como la inmortalidad del alma, y así lo dejaron consignado en sus manuales y guías para consumo interno intraeclesial. Antes, durante el Siglo de Oro, el «atheísta» era simplemente el que no seguía los preceptos de la Iglesia católica, es decir, que ateo era sinónimo de «hereje» y comprendía una vasta gama de posicionamientos. Para otorgar un perfil demoníaco al libertino o al protestante, se le añade el crimen capital de no creer en nada y se niega a los acusados o criticados el estatus de cristiano. Fue el padre Sarmiento, en su defensa de Feijoo, quien dio el paso hacia la distinción entre el ateo y el creyente de otra confesión,

reconociendo al credo distinto sustancialidad e incluso parte de legitimidad. El paso adelante no es como para no tenerlo en cuenta.

La novedad que se discute y que hacer sonar todas las alarmas es la filosofía empirista europea, que llegó para quedarse durante la segunda mitad del siglo XVIII. Menéndez Pelayo lo resumió del siguiente modo: en un primer momento, se produjeron

> las novedades *gassendistas* del Padre Tosca y de Zapata, las tendencias cartesianas de D. Gabriel Álvarez de Toledo, el *experimentalismo* (mezclado eclécticamente con otras direcciones) del P. Feijoo y de Martín Martínez. El predominio de Gassendi y Descartes duró poco; más tiempo dominaron Bacon y Newton, porque la admiración nos venía impuesta desde Francia; luego llegaron por sus pasos contados Locke y Condillac, y por fin y corona de todo, el sensualismo se trocó en materialismo, y a principios del siglo XIX imperaron solos Condorcet, Destutt-Tracy y Cabanis. Con unos diez o doce años de rezago íbamos siguiendo todos los pasos y evoluciones de Francia (1880-1881: III, 231).

¿Conducía realmente el empirismo de los grandes tratadistas del siglo XVII al «materialismo» y a la pérdida de la fe? ¿Exageraba Menéndez Pelayo? Seguramente le molestaba que esa nueva filosofía condujera al deísmo, es decir, a la desvinculación y a la crítica de la Iglesia. Pero esta postura, seguramente la más extendida entre los pensadores españoles del Setecientos, Ignacio Monteiro, Antonio Eximeno, Luis Antonio Verney, Ramón Campos, Valentín de Foronda, no era atea, ni siquiera monista o materialista. Sobre los «sensualistas» ha escrito Abellán que

> la negación del concepto de sustancia, que para Locke era «un no sabemos qué», llevará paulatinamente a la disolución de la metafísica tradicional. Sin embargo, siguieron creyendo los nuevos filósofos que la ciencia tenía un fundamento racional, y que la razón humana podía penetrar dicho fundamento, así como podía penetrar también en la comprensión de la razón divina desde un punto de vista inductivo. La negación de la metafísica escolástica les llevará a rechazar también la teología, que estaba basada en la deducción más que en la inducción (1993b: 77).

El jesuita Esteban de Arteaga escribió que la teología era una «falsa ciencia» y, sin embargo, no hay constancia de que perdiera la fe.

Sin embargo, los moralistas tenían motivos sobrados como para estar preocupados. Tal y como ha estudiado Loreto Busquets (2009), el teatro ilustrado español sirvió para desplazar «el interés de la cuestión política a las especulaciones filosóficas en torno al fundamento ontológico de la

divinidad, del fenómeno religioso y del comportamiento ético». Y entre estas tragedias ambientadas en la Antigua Grecia que exploran las relaciones arbitrarias entre los sacrificios humanos y la idoneidad de la casta sacerdotal cita los casos de dos obras de Cienfuegos *(Idomeneo,* de 1792, y *Pítaco*, de 1799), y una de José Marchena *(Polixena,* de 1808), junto a otras de autores menores. Distingue Busquets entre una primera etapa en la que se produjeron tragedias de tema nacional y romano, que aludían a cuestiones políticas relacionables con la Revolución Francesa, y un segundo momento en que se compusieron y estrenaron obras que se desplazaron a Grecia para centrarse en cuestiones religiosas.

El asunto de *Idomeneo* es el siguiente: volviendo de la guerra de Troya, el rey promete al sacerdote Sofrónimo que sacrificará a Polimenes, su hijo, si los dioses permiten que su barco supere una tempestad. Sofrónimo forzó al rey Idomeneo a pronunciar tan duro voto para entronizar a su propio hijo, Linceo, que se resiste a participar en un manejo tan cruel. Hay que reconocer que los planteamientos de Busquets, es decir, la propuesta de que *Idomeneo* entraña una tesis atea, parecen correctos, por la radicalidad y la crudeza con las que se presentan los dilemas filosóficos durante toda la tragedia. En ningún momento se pone en duda que el sacerdote Sofrónimo sea un embaucador. Idomeneo es calificado de «crédulo». La invención de los dioses es relacionada por el indignado Linceo con el interés político, sin medias tintas:

> Me acuerdo que os oí, cuando Ifigenia
> Al dios del mar en holocausto impío
> Rindió su vida, que los altos dioses
> El rostro apartan de sangrientos cultos
> Que trastornan sus leyes inmutables:
> Que fue la iniquidad quien, entronada
> En la ignorancia, imaginó funesta
> Un Olimpo de dioses vengativos,
> Como el débil mortal viles esclavos
> Del ciego error y míseras pasiones
>
> (Johnson, 1981: 242-243)

Imposible concentrar más filosofía racionalista en un monólogo: señala Linceo la imposibilidad de que un Dios, un ser supremo, consienta una

atrocidad, algo que es malo en sí, porque atenta contra las «leyes inmutables», esto es, la Naturaleza. A continuación, argumentos aún más osados: es la mezcla de «iniquidad» y de «ignorancia» lo que origina el «invento» de un Olimpo de dioses vengativos, al servicio de los intereses de los sacerdotes.

Sigue Linceo: «Lo que en sí es injusto, / ¿Por suerte dejará de serlo? / Bien lo sabéis: que siempre invariable / Hay para todos, y do quier la misma, / Una Justicia Universal y eterna»; justicia, por supuesto, superior a cualquier forma de deidad. El Bien está por encima de cualquier veleidad personalista, divina o humana. Por esta razón, el hipócrita Sofrónimo le espeta a su hijo: «De tu razón adorador impío, / Osas dar leyes a los mismos dioses». ¡Fijémonos dónde estamos! Un adorador de la Razón, en España, y nada menos que en 1792.

Busquets concluye: Cienfuegos distingue «Jove» (dios) de «los dioses», la Ley que emana de la razón-conciencia, esto es, de la Naturaleza, de la ley política, religiosa y social que exigen los falsos, o mejor, los «inexistentes dioses» (2009: 84). Los «falsos» son los que dicen creer, y quienes, de paso, sustentan el poder político. Y no duda en ningún momento de que la filosofía que encierra *Idomeneo* es el ateísmo:

> El drama gira pues en torno a la credulidad, esto es, la incapacidad de poner sistemáticamente en tela de juicio lo que viene dado como verdadero. La encendida controversia que lo sostiene no combate tan solo la hipocresía del poder eclesiástico o la superstición como algo contrapuesto a la verdadera religión, sino que ataca la religión misma en el doble e indisoluble significado de la *religio* clásica: religión = superstición [...]. Cienfuegos, pues, no se limita a decir, aunque también lo dice, que el temor es un incentivo de la fe, que la fe es fruto de la ignorancia, y que la religión es un mero instrumento del poder temporal o es el poder mismo; no se limita siquiera a poner seriamente en entredicho la existencia de los dioses, como hace prudente Eurípides. Afirma sin ambages que la religión es una impostura (Busquets, 2009: 92-93).

En definitiva, la de Cienfuegos no es únicamente una obra anticlerical compatible con el deísmo, como lo son las de Moratín, sino un ataque racionalista a la fe en sí, disfrazada de tema clásico. Y relaciona su rebeldía contra la injusticia divina con el «titanismo» romántico. Polimenes siente emociones interesantes: «me aflijo, lloro; / Pero ¡siento un placer en mi tristeza! / ¡Siento un gozo!... no sé: yo me engrandezco, / me parece que un

Dios dentro me abraza, / Y... ¡sola la virtud su precio siente!» (Johnson, 1981: 250). Más claramente no puede estar formulada una religión interior que procede de la propia conciencia, planteada de forma brumosa. Dioses interiores, malvada invención de una colección de dioses inexistentes, instrumentalización descarada del sacerdocio..., todo esto contiene *Idomeneo,* de Nicasio Álvarez Cienfuegos.

Por lo tanto, nos encontraríamos ante un interesantísimo cruce de ateísmo filosófico-intelectual (Busquets demuestra sobradamente cuáles son las fuentes francesas de Cienfuegos) y ateísmo reactivo y emocional, propio de la hegemonía literaria romántica. En otras palabras, en *Idomeneo* se dieron cita la razón y la ira como temas literarios, y como caminos que conducían a la increencia radical.

Martín González ha documentado numerosos casos de ateísmo manifiesto en los años a caballo entre los siglos XVIII y XIX. Por ejemplo, ha escrito que

> los universitarios de Santiago de Compostela siempre estuvieron en la mira del Tribunal. En 1805 fue delatado un estudiante de filosofía moral de la Universidad de Santiago de Compostela, por lector de Voltaire, por poner en cuestión la inmortalidad del alma, la misma existencia de Dios y el Más Allá (2011: 170).

También que «un plumilla de la real Audiencia nos sorprende, a la altura de 1801, defendiendo muy vagamente, la doctrina del "ateo virtuoso", al decir que "la verdadera religión consistía en la hombría de bien" [...]. Por supuesto, los censores creen que esta proposición es deísta y atea» (2011: 170). Lo cual demuestra su poca solidez doctrinal, y que realmente daban palos de ciego. No se puede ser deísta y ateo, solo se pueden ser ambas cosas si consideramos la palabra «ateo» con el significado abierto que hemos estudiado cuando examinábamos a los apologistas del Siglo de Oro, según el cual cualquier afirmación heterodoxa es «ateísmo».

Entre finales del siglo XVIII y 1815 pueden documentarse casos de ateísmo manifiesto, cargados de contenido filosófico. Un caso irrebatible es el de un oficial retirado de la Real Armada que, tras leer una obra del barón de Holbach, escribió el siguiente *graffiti,* en El Ferrol: «No hay Dios», y por esa inscripción fue procesado entre 1795 y 1815. González aporta muchísimos casos más:

> en 1798-1800 es acusado de pirronismo y ateísmo un abogado de Creciente (Pontevedra). Era, sin duda, satírico, chocarrero y, en todo caso, muy ingenioso, afamado lector de Voltaire y Rousseau, y muy simpatizante y partidario de la revolución francesa, claro. Dos detalles dan cuenta de su sentido de la irreverencia y, creemos, del humor. En cierta ocasión, en casa del mercader Chambón en Ribadavia (Ourense), dijo: «Aquí está la imitación del sacramento de la Eucaristía», añadiendo a continuación, ante la expectación y el desconcierto de los presentes, «aquí en esta tienda, ¿o es [que] V. no ve accidentes sin substancia?»; a un clérigo, en otro momento, le toma descaradamente el pelo, no sin sus riesgos, en un viaje a cierto priorato: como le comentara el cura, sin duda para provocarlo, que cierto escribano con el que se cruzaron era «un gran atheísta», nuestro hombre parece autoinculparse (según el cura), al replicar, «no piense V. de ese modo, qe tiene tanto de atheísta como yo; [...] qe [además] probaba por una parte la inmortalidad del Alma y por otra la mortalidad, como también la existencia de Dios, [a partir de un] Librito; [...] dixo qe él había compuesto la octava qe contenía todo el sistema de Voltaire». Llegado el momento pudo explicarse: había leído *El Evangelio en triunfo* de Pablo de Olavide (obra contrafactual, osada en muchos sentidos) (González, 2011: 169).

Entre mayo y julio de 1814 fueron procesados Joaquín Patiño, Juan Camiña y Domingo Fontán, liberales que, al parecer, frecuentaban la rica y nutrida sala de libros prohibidos de la Universidad de Santiago de Compostela y extendían ideas impías y republicanas desde la universidad hasta las plazas, cafés y tertulias (González, 2011: 172-182).

No todos los clérigos moralistas del siglo XVIII estuvieron tan informados como Forner o Gracián de la Madre de Dios sobre la naturaleza del enemigo a batir:

> los grandes textos apologéticos, como la Carta pastoral *Declamación oportuna contra el libertinage del tiempo* (1777), del arzobispo compostelano F. Alejandro Bocanegra y Xáviga, verdadera soflama contra modernos, son auténticos tiros de ciego, sin objetivo preciso. Curiosamente hay mucho clérigo descreído, de tener en cuenta los expedientes analizados. Y no faltan labriegos entre los delatores.

Mucho más elaboradas son las invectivas de Juan Pablo Forner, y sin embargo siguen ancladas en un concepto demonizador del no creyente.

Los *Discursos filosóficos sobre el hombre,* de Forner, se hallan en la encrucijada de los grandes temas filosóficos del siglo anterior. Su doctrina para con la fe resulta fácil de resumir: los instintos de los seres humanos, que denomina «inclinaciones», son de naturaleza espiritual y conducen a la adoración y la obediencia al Orden universal, presidido por el Dios de la Iglesia romana. La filosofía empirista margina y niega la existencia de estas

inclinaciones mediante las cuales resulta posible conocer sin el concurso de los sentidos:

> Las inclinaciones, dadas para que llene su orden cada criatura, inspiran infaliblemente las ideas que cada uno necesita para llenarle. Si yo nazco inclinado a adorar a un Dios, esta inclinación, unida a mi reflexión, inspirará a mí la idea de Dios con mayor seguridad que las impresiones de los sentidos (Forner, 1787: 397).

La solución forneriana, pues, es totalmente racionalista:

> Locke no contó las inclinaciones entre las fuentes de las ideas, y yo tengo para mí, que ellas y la reflexión son el verdadero origen de las que privativamente pertenecen al ánimo. Las inclinaciones son las que ocasionan las aprobaciones y asensos. Guían al hombre en sus obras, constituyendo el orden del espíritu; y este orden, que es independiente del cuerpo, para su constitución no tiene necesidad de adquirir en los objetos exteriores las ideas de lo que debe hacer.

Conclusión:

> De otro modo, vendríamos a parar en que el alma, con estar destinada para conocer, no puede adquirir por sí conocimiento alguno, y por consiguiente que su unión con el cuerpo es de necesidad absoluta, opinión que no desagradó a Leibniz, y que debe agradar más principalmente a los que sujetan la potestad y vigor del ánimo a las imágenes de la fantasía (1787: 398).

La postura de Forner fue muy útil al franquismo, puesto que significaba la posibilidad de articular una filosofía teísta y antiintelectualista a la vez. Una filosofía que equiparara a la Razón con la Fe:

> Dn. Andrés [Piquer] y Juan Pablo [Forner] se burlan de la filosofía de su siglo: es delirio a sus ojos. Y hay, más que desprecio, aversión muy honda en su postura. Burlarse de la filosofía —había dicho Pascal— es, exactamente, hacer profesión de filósofo. Pero ni el tío ni el sobrino, ni Piquer ni Forner, se complacen en rebajar la fuerza de la razón; muy al contrario, se duelen de que el viento arrasador de sus días les haga entrar al servicio de la policía de Dios (Jiménez, 1944: 445-446).

El texto que ejerció esa policía divina llegó ocho años después que los *Discursos filosóficos,* y se tituló *Preservativo contra el ateísmo* (1795). Las ideas racionalistas sobre la necesidad de contar con el conocimiento *a priori* engendrado por el alma libre reaparecen para afirmar la necesaria y absoluta obediencia al orden teocrático:

> Quien obedece con gusto al Legislador de todos los hombres, ama la constitución del Omnipotente, ama las leyes de la racionalidad, ama la virtud por sí misma. Concluyamos que el Atheísta es el animal más estólido que puede engendrar la ignorancia para humillar la loca presunción de nuestro entendimiento (Forner, 1795: 150).

Fuera de la fe católica, no hay racionalidad posible. Fuera de la fe católica, no hay felicidad posible:

> La idea de Dios y de sus atributos está injerta en nuestro ser. Nacimos para ser felices, y nuestra felicidad nace y crece de aquel conocimiento, del cual no nos pueden desprender sino la brutalidad suma, o la suma depravación. Por esto, los filósofos que debiendo purificar esta idea han tratado de corromperla o borrarla enteramente de la tabla de la racionalidad no solo trabajaron para desconcertar el orden de la sociedad humana, pero también para romper en lo posible los vínculos y trabazón en que estriba la gran máquina del universo. Desunen a los hombres entre sí, los arrancan de su Criador (1795: 150).

Es decir, pervierten el orden universal para desmantelar el social, destruyendo la armonía del hombre civilizado reunido en torno a la Religión Universal, que no puede ser otra que la católica romana, sancionadora de monarquías estables.

En el *Preservativo,* la burla de la filosofía se convierte en un auténtico azote contra los errores de los «herejes» contemporáneos, comparados con horribles asesinos, demonios y corruptores sociales:

> una numerosa nación puede convertirse fácilmente en una congregación de maníacos, siempre que la casualidad o la malicia logren asentar en el ánimo de sus individuos un error, una opinión, un capricho, una extravagancia con tal tenacidad, que los enfermos crean que su bien y su felicidad consiste en la dolencia misma que los aniquila (1795: II).

Opina Forner que fue básicamente la imprenta el invento que permitió la extensión de las más perniciosas opiniones:

> En los antiguos pueblos fue rara y de ligeras consecuencias esta enfermedad política: porque antes de la invención de la Imprenta eran muy ceñidos los medios que podían adoptarse para propagar el contagio de las opiniones y errores. El arte de imprimir facilitó y multiplicó infinito los medios de persuasión, y de esta facilidad nacieron las convulsiones furiosas que han sufrido varios Estados de Europa en toda la continuación de los tres siglos últimos. Los primeros ímpetus se encarnizaron en la Religión.

PRESERVATIVO

CONTRA EL ATHEISMO.

POR

Don Juan Pablo Forner,

del Consejo de S. M.

y su Fiscál en la Rl. Audiencia

de Sevilla.

CON LICENCIA

En dicha Ciudad por D. Felix de la Puerta, Impresor, en Calle Piñones Num. 18.

Año de 1795.

Naturalmente, la única Religión posible para Forner es la católica romana. Encontramos, pues, a nuestro filósofo policía varado en una concepción filipista de la cultura. Partidario de restringir el uso de la imprenta, para Forner era el libro el medio a través del cual podían introducirse en la Península toda clase de herejías e impiedades, metiendo en el mismo saco las reformas protestantes y la agitación de 1789 en adelante. Todo este cúmulo de despropósitos heréticos y disolventes se debe a la misma aberración llamada «Filosofía»:

> El desenfreno de las conciencias trajo detrás de sí el amor a la licencia e independencia política. Entonces se engendró entre las heces de la impiedad y del orgullo personal una fantasma, que sus artífices dieron en llamar *Filosofía,* no siendo sino la *destrucción de la verdadera filosofía,* y propagado y arraigado este formidable espectro en la superficial depravación de un número de fanáticos, que dicen que derriban las aras para hacer libres a los hombres, hemos venido a tiempos en que el hablar de Dios se ha contado por delito en una nación célebre (1795: II-III).

Naturalmente, se está refiriendo a la «Descristianización» del proceso revolucionario francés.

En su visión apocalíptica, Forner dedica páginas y páginas a describir los horrores que, en su opinión, desatan los partidarios de la razón:

> Ella inventó las tiranías, inflamó los ánimos para la opresión y el pillaje, turbó la paz del linaje humano, derribó los imperios, destronó las soberanías, autorizó las usurpaciones, puso el hierro y el fuego en las manos de malhechores magníficos para devastar la tierra, y reducir a ruinas y cenizas los frutos del afanado mortal. Ella es la que tramando fraudes y perfidias horrendas, sabe cubrir sus odios, venganzas y predominio con el sagrado nombre de *amor a la humanidad,* al mismo tiempo que la destroza para esclavizarla seguramente. Ella es la que trata de hacer libres a los hombres quemando sus hogares, arruinando sus pueblos, talando sus cultivos, persiguiéndolos en los bosques, y encarnizándose en ellos con más ferocidad que en los lobos y tigres, llevando al patíbulo rebaños numerosos de víctimas racionales, sacrificadas en holocausto execrable al Atheísmo y a la iniquidad (1795: 152).

La Razón moderna es, pues, el mismísimo origen del Mal, Satanás mismo. «La falsa filosofía» de los ateos

> es indómita por su naturaleza: tiene todos los caracteres de la locura, ama la independencia, repugna todo freno, osadamente acomete a los que la resisten, se enciende en cólera furiosa y desaforada cuando ve que se ponen trabas a su charlatanería [...]. Crean Dioses ridículos en su fantasía; y piensan que solas sus fantásticas imaginaciones deben ser adoradas. Convierten sus vicios en máximas de virtud, y pretenden que no debe haber otra virtud que las

> inspiraciones de sus vicios. Quieren vivir sin derecho, y predican por derecho la licencia (1795: VI).

Los ateos son los que practican el «degüello», el «latrocinio», la «calumnia», la «mentira» y el «engaño», entre otras lindezas.

Para qué seguir.

Forner consiguió armar su discurso antiateísta mediante la inversión de la fraseología ilustrada. Los «fanáticos», los oscuros maníacos que apartaban de sí cualquier luz y entendimiento, eran los partidarios de lo nuevo. La «felicidad» era imposible desvinculada del conocimiento de lo divino y la obediencia a la Iglesia. El éxito o fracaso de las corrientes librepensadoras del siglo XIX dependió, en muy buena medida, de su capacidad de volver a invertir estas acusaciones vertidas por los apologistas ultracatólicos como Forner o Rafael de Vélez, autor del *Preservativo contra la irreligión*. Los librepensadores, que operaban al margen de la sociedad y de los campos del saber y la cultura, tuvieron que emplearse a fondo para demostrar varias cosas, entre otras: que no era posible conservar la fe en el seno de una religión positiva, que los verdaderos ateos eran los titulares de la religión católica, que era posible desligar completamente la ética y la moral natural de los preceptos religiosos, que el conocimiento racional excluía la fe y, por último, que quienes cometían diariamente toda clase de crímenes, masacres, holocaustos, asesinatos, incendios, guerras, violaciones y atropellos de orden moral eran, precisamente, los estamentos eclesiásticos, en nombre de su fe tan falsa como falseada.

CAPÍTULO 3

EL SIGLO XIX

LA ÉPOCA LIBERAL

Ramón Alcoberro ha escrito que

> la política revolucionaria llevó consigo el materialismo, como ideología de la ruptura. Los exilios románticos constituían un campo abonado para el descubrimiento de nuevas filosofías. Para cualquier exiliado leer es una necesidad vital que le permite, además, situar su propia peripecia en un contexto. Y la introducción de esas ideas rupturistas constituye un contrabando intelectual de primer orden (Sunyer i Capdevila, 2007: 15).

Menéndez Pelayo también lo tuvo muy claro: concibió el liberalismo revolucionario como una consecuencia necesaria del «materialismo» de los filósofos ilustrados, a quienes él llama «sensualistas»:

> por lo mismo que parecían fáciles a la comprensión las groserías empíricas, propagáronse como la lepra, y fueron la única filosofía de nuestros literatos y hombres políticos en los primeros treinta años del siglo XIX. Esa es la que propagaron Reinoso en Sevilla, el P. Muñoz en Córdoba, y D. Juan Justo García, D. Ramón de Salas y otros muchos en Salamanca, cuya Universidad, y especialmente el colegio de filosofía, eran, a fines de la pasada centuria, un foco de ideología materialista y de radicalismo político. De allí salieron la mayor parte de los legisladores de 1812 y de los conspiradores de 1820: Quintana, Gallardo, Muñoz Torrero... (1880-1881: III, 244-245).

Entre los pensadores más peligrosos que influyeron sobre esa generación, Menéndez Pelayo destaca a Locke, a quien considera el padre de la filosofía empirista que conduce irremediablemente al materialismo.

Sin embargo, las ideas antiguas persistían. Un decreto del 4 de enero de 1834 sometía a censura religiosa las obras de geología, sin duda con buen tino desde un punto de vista contrarrevolucionario, puesto que, como veremos, fue a través de la puerta de la geología y la paleontología como entraron con fuerza, en la época de explosión positivista, las ideas monistas y el ateísmo científico. Al año siguiente, en 1835, Casiano de Prado (1797-

1866) reivindicaba la libre circulación de la ciencia geológica a través de su folleto *Vindicación de la Geología,* en el que aseguraba que los «días» del Génesis podían entenderse como «épocas» y, por lo tanto, era posible armonizar las investigaciones sobre el origen y la formación de la Tierra con las Sagradas Escrituras (Pelayo, 1999: 31). Y aunque quizás era una de las únicas posibilidades de combinar la ortodoxia bíblica con los datos disponibles, hubo quien fue represaliado por la Iglesia por haber defendido esta opción interpretativa. Braulio Foz (1791-1865), catedrático de Griego de la Universidad de Zaragoza, fue acusado de impío por haber interpretado los «días» del Génesis como «etapas» de tiempo diverso. Las autoridades eclesiásticas no podían permitir que se pensara en una Tierra mucho más antigua que el Hombre (Pelayo, 1999: 68). Sin embargo, proliferaron las obras de conciliación entre el Génesis y la geología: la traducción de *Discursos sobre las relaciones que existen entre la ciencia y la religión revelada,* de N. Wiseman (1844), o *El mundo no es eterno ni tiene más antigüedad que la fijada por Moisés,* de Juan Palacios Guerra (1865). A partir de 1868, ganaron visibilidad los textos y los autores que pregonaron a los cuatro vientos la incompatibilidad entre la ciencia y la religión, como el artículo «El catolicismo y la ciencia», de Pompeyo Gener *(La Humanidad,* 31 de diciembre de 1870).

72-4

REFUTACION

Á LOS

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

DEL LIBRO TITULADO

ORÍGEN DE LAS ESPECIES

DE

CÁRLOS DARWIN,

POR

D. LUIS PEREZ MINGUEZ,

CATEDRÁTICO POR OPOSICION
DE HISTORIA NATURAL, ANTES EN LA FACULTAD DE CIENCIAS
EN OVIEDO, HOY EN EL INSTITUTO DE SEGUNDA ENSEÑANZA
DE VALLADOLID.

VALLADOLID.
Imprenta, Librería Nacional y Extranjera de Hijos de Rodriguez,
LIBREROS DE LA UNIVERSIDAD Y DEL INSTITUTO,

1880.

Biblioteca Nacional de España

Hasta que no empezó a imponerse con fuerza el darwinismo, a partir de 1868, la armonización de la Biblia con los hallazgos científicos fue precisamente el empeño de los geólogos y paleontólogos españoles más destacados. Según Francisco Pelayo,

> aunque en España los primeros trabajos en los que se manifestó un deseo por compaginar geología y Biblia aparecieron en la década de los años cuarenta, fue a partir de 1850 cuando esta tendencia alcanzó su máxima difusión. El impulso decisivo lo daría la traducción de obras francesas, en las que se recogían las discusiones e innumerables propuestas apologéticas y trabajos de geología bíblica, publicados en el país vecino durante los años treinta. Así, en 1854 se tradujeron los *Elementos de Geología Sagrada para uso de seminarios y colegios,* del abate Jean Paul Danielo (1808-1857) [...], la *Teoría bíblica de la Cosmogonía y de la Geología* del médico Pierre Jean Corneille Debreyne (1786-1876) —traducida por Pedro Parcet y Juan Cascante—, y *Moisés y los geólogos modernos modernos* de Victor de Bonald (1780-1871), traducida por Fernando Bielsa (1999: 47-48).

Francisco Pelayo reproduce, en el «Apéndice» de su imprescindible *Ciencia y creencia en España durante el siglo XIX,* el texto «Concordancia entre el Génesis y las ciencias» (1999: 349-365), que escribió el más importante paleontólogo creacionista español, el valenciano Juan Vilanova y Piera, en 1861.

En 1872, Vilanova ampliaba esta dirección en su obra *Origen, naturaleza y antigüedad del hombre,* confirmando sus convicciones creacionistas y considerando que el linaje humano descendía de una sola pareja creada directamente por Dios (Pelayo, 1999: 191). José Solano y Eulate (1841-1912), catedrático de Geología de la Universidad Central, también intentó conciliar las escrituras y las evidencias científicas en su libro *Relaciones entre la Geología y la Revelación,* ya en 1880.

Es la situación que denunció Gener en el artículo de *La Humanidad* que hemos citado un poco más arriba:

> El Catolicismo obra con la Ciencia como toda religión, la admite en cuanto confirma sus aserciones y la anatemiza en cuanto las destruye, de modo que solo se sirve de ella para darse un barniz de verdad [...]. He aquí que se empieza a observar la Naturaleza y a deducir consecuencias que no estaban muy en armonía con la Religión, entonces la Iglesia teme por su suerte, pronuncia la palabra ¡hereje! en contra del sabio y este es perseguido por impío y castigado como a tal. Pero los experimentos científicos se multiplican, se agrupan hechos, se deducen leyes, en fin, se forman cuerpos de doctrina contra cuyos axiomas sería en vano el luchar; y la Iglesia entonces dice: ya que no puedo anular a la Ciencia, la pondré a mi servicio, y se empieza a hacer trabajos para hermanar principios de sí irreductibles.

Vilanova destacó como el más serio autor antievolucionista español. En lugar de rechazar de plano las teorías evolucionistas, se esforzó por buscar explicaciones científicas que contravinieran las tesis fundamentales del darwinismo. Por ejemplo, para los transformistas resultaba imprescindible encontrar formas de vida extremadamente sencillas en los estratos más antiguos y profundos de la Tierra. Muchos darwinistas creyeron ver la confirmación de sus sospechas en los fósiles de *Eozoon canadense,* que resultó ser una formación inorgánica. Se apresuraron. Y, además, Vilanova señalaba la contradicción de que en esos estratos aparecieran moluscos, peces, crustáceos, zoofitos y plantas, es decir, seres complejos, en lugar de las formas básicas que la teoría evolucionista necesitaba imperiosamente para validarse (Pelayo, 1999: 119).

Para la cosmovisión catastrofista,

> cada especie procedía originariamente de un germen depositado por el Sumo Hacedor en uno o varios puntos de la superficie del globo terráqueo, llamados cunas o centros de creación, que podían ser únicos o múltiples. En ellos se habían desarrollado las especies cuando las condiciones fueron favorables, partiendo de un número escaso de individuos (Pelayo, 1999: 123).

A mediados de siglo, parecía haberse logrado la paz entre el creacionismo cristiano y las evidencias científicas, y estas no supusieron una seria amenaza para las creencias hasta que no generaron o se asociaron a un programa político. Fue entonces cuando sonaron todas las alarmas.

En 1835 se publicaba en Cádiz una interesante traducción de la novela *Los ateos consecuentes,* de la condesa de Genlis, quien en realidad se llamaba Stéphanie Félicité Ducrest de St.-Aubin, y que era conocida también como Madame Brûlart (1746-1830). Escritora de tradición antifilosófica, se hizo célebre gracias a sus libros de pedagogía, que adaptaban las doctrinas prácticas de Rousseau rechazando sus principios morales. En el breve prólogo escrito por el traductor, leemos que

> el objeto de la autora ha sido presentar más de un ejemplo terrible de los errores a que conducen las falsas doctrinas y las malas compañías, para que sepamos ser dueños de nosotros mismos y no nos dejemos arrastrar de ellas: interés por el contraste que ofrece una joven piadosa y pura dirigida por una guía ilustrada, con un joven libertino y depravado por su falta de principios, que intenta obstinadamente seducirla (condesa de Genlis, 1835: III-IV).

Nos movemos, pues, en el terreno de la novela melodramática e, incluso, en el reino del goticismo. La virtud es asediada por un libidinoso ateo que no duda en utilizar sus artes demoníacas para vencer los muros de la moral. No nos hemos movido de la identificación entre ateísmo y libertinaje. El ateo no es alguien que abandona, por convicciones morales, el pensamiento religioso, sino el que rechaza las normas de autodominio consideradas como base de la sociedad para abandonarse al desenfreno hedonista y a la seducción. Ateo es, en esta novela traducida al español en 1835, sinónimo de libertino y seductor. Y lo sigue siendo para Menéndez Pelayo. En su capítulo dedicado a los «sensualistas», dedica unas palabras a Ramón de Salas, catedrático de Derecho en Salamanca, y se asegura de injuriarle con las clásicas características inmorales del ateo tradicional:

> Los afiliados del flamante filosofismo solían reunirse y solazarse en casa del catedrático de jurisprudencia, D. Ramón de Salas, a quien luego veremos figurar como propagador de las teorías utilitarias de Bentham, y diputado en las Cortes del año 20 [...]. Su casa en Salamanca era de disipación y juego. Aún no había escrito sus *Lecciones de derecho público constitucional,* pero públicamente se le tildaba de volteriano y descreído, por lo cual fue delatado a la Inquisición en 1796. Confesó haber leído las obras de la mayor parte de los corifeos del deísmo y del ateísmo en Francia, pero para refutarlos (1880-1881: III, 245).

Y no nos hemos movido de esta concepción demonizada del ateo porque aún eran mayoría quienes luchaban por mantener a España anclada en la ideología tridentina. Alcoberro ha calificado a la ideología de los liberales moderados como «totalitarismo castizo», y cita como manual de nacionalcatolicismo el *Discurso sobre culto y clero* pronunciado por Donoso Cortés el 15 de enero de 1845. En él, Donoso afirmaba que toda revolución era «obra satánica», y que «el ateísmo en ningún caso lo concibo yo como una teoría: en todos los casos es una blasfemia, así en la sociedad como en el hombre, así en el Estado como en la familia», una «blasfemia» que atentaba contra la trinidad sagrada de la política española, Iglesia, Trono y Pueblo.

Seis años después, Donoso Cortés publicaba su tratado *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), obra que gozó de una extraordinaria difusión europea, y que curiosamente reeditó, en 1943, un republicano exiliado en Argentina: Francisco Ayala, en una colección de clásicos políticos españoles. En este tratado quedaba bien claro que Donoso

no estaba dispuesto a aceptar que cualquier otra propuesta que no fuera el más cerril integrismo pudiera tener cabida en la sociedad:

> La voluntad humana se apartó de la voluntad divina, lo cual fue apartarse del bien; apartada del bien, dejó de quererle; habiendo dejado de quererle, dejó de ejecutarle; y como, por otra parte, no pudo dejar de poner en ejercicio sus facultades íntimas e inadmisibles, que consistían en entender, en querer y en obrar, siguió entendiendo, queriendo y obrando; si bien lo que entendía, apartado de Dios, no era la verdad, que solo está en Dios, ni lo que quería era el bien, que solo está en Dios; ni lo que obró pudo ser el bien, que ni entendía ni quería (1943: 126-127).

La libertad es el error, el error es apartarse de Dios. El ser humano yerra más cuanto más niega a la divinidad. La autonomía humana es el Mal absoluto.

ENSAYO

SOBRE

EL CATOLICISMO,

EL LIBERALISMO Y EL SOCIALISMO,

considerados en sus principios fundamentales

POR D. JUAN DONOSO CORTÉS,

marqués de Valdegamas.

MADRID.

IMPRENTA DE LA PUBLICIDAD, Á CARGO DE M. RIVADENEYRA.

calle de Jesus del Valle, núm. 6.

1851.

Pío Baroja, que conocía muy bien el agitado mundo del liberalismo español, y a quien le gustaba mucho recopilar folletos y cantares populares de la época, recoge en su biografía de Juan Van Halen el siguiente poemilla:

> El irracional ateo,
> el ciego materialista,
> el soberbio jansenista
> y el masón epicureo,
> ardían en el deseo
> de vivir a su placer,
> sin monarca a quien temer
> ni más ley que su pasión.
>
> (1981: 205)

La estrofa debe datar de 1823 o de los años treinta, y Baroja la recogió cien años después, en 1933. Viene a demostrar que en según qué ámbitos de opinión, la idea que se tenía del ateo no había variado en doscientos años. Y observemos de qué modo explícito se relaciona directamente el liberalismo, es decir, la limitación del poder real, con la incredulidad radical. Se trataba de continuar considerando la disidencia política como una intolerable herejía.

Contra la filosofía inmovilista de los moderados surgió la corriente librepensadora, republicana y, en ocasiones, también materialista:

> En la filosofía catalana de la segunda mitad del ochocientos conviene distinguir tres líneas con vida propia: la clerical que siguiendo a Jaime Balmes quiere modernizar el escolasticismo, fiel a las indicaciones vaticanas, añadiéndole unas migajas de psicología; la civil que, influida por la escuela escocesa, en una onda cercana al *Self-Help* de Samuel Smiles (1812-1904), pero pasada por Francia, pretende elaborar una «filosofía del sentido común» (con Martí d'Eixalà, Llorens i Barba, Cortada...), y, finalmente, existe una «extrema izquierda» radical, laica y abigarrada, nutrida por socialistas utópicos, federales y médicos más o menos inspirados por el materialismo de la Universidad de Montpelier. Son individuos con un pie en la conspiración política y otro en la actividad intelectual o profesional. El mérito de introducir en el pensamiento catalán esa extraña flor que es *la modernidad* corresponde a esos revolucionarios republicanos, lectores apasionados de Cabet, de Bakunin, de Comte, de Littré y de Renan (Sunyer i Capdevila, 2007: 14).

En esa extrema izquierda catalana (siempre heterodoxa en lo religioso) hay que situar al panteísta Pi i Margall, al masón Almirall y a los ateos Sunyer i Capdevila y Joaquim M. Bartrina.

Sin embargo, hay que realizar cierta salvedad con el pensamiento de Balmes. Donde Donoso era perfectamente hermético y totalitario, el sacerdote de Vic reconocía que el escepticismo pudiera ser reducido a un problema político, negociable, discutible. Es decir, en otras palabras: Balmes aceptaba bajar al estrado para discutir el problema, combatiéndolo, pero no satanizándolo. Aceptaba dialogar y tomaba partido, sin perseguir el impulso humanista. El ateísmo considerado como un problema social, y no como un pecado primordial, odioso y nauseabundo.

Balmes supo ser menos rígido que Donoso Cortés, y supo darse cuenta de que la mayoría de los librepensadores de su tiempo conservaban una parcela importante de fe y de respeto por la religión. En esta cuestión, su papel histórico se acercó al ejercido por Leibniz, principal impugnador de la filosofía crítica spinozista[1]. La intención de Balmes parece que fuera acompañar a los deístas al interior del templo, para convertirlos de nuevo en teístas. Y para conseguirlo resultaba imprescindible no insultar ni excluir a los disidentes, desvincularlos de poderes infernales y de oscuras maquinaciones extranjerizantes. Reconocer la posibilidad de disentir resultaba imprescindible a la hora de plantear la invitación (no la exigencia donosiana) de reintegrarse en el templo. Escribió, en una de sus *Cartas a un escéptico:*

> Dice usted que está de acuerdo conmigo en que la religión no destruye, sino que rectifica el amor propio; [...] los hombres irreligiosos caen con frecuencia en una contradicción patente, alabando de una parte la moral de Jesucristo, y atacándola por otra sin consideración al miramiento. Usted pertenece al número de aquellos que se glorían de reconocer la santidad de la moral evangélica, y, sin embargo, no tiene reparo en condenarla por lo que prescribe con respecto a las pasiones (Balmes, 1967: 139-140).

Naturalmente, la situación da un vuelco en cuanto aparecen librepensadores armados de positivismo, que no solo no se rigen por los preceptos evangélicos, sino que además se burlan de ellos y los sustituyen por la artillería positivista y la «promiscuación» amorosa de los círculos librepensadores.

Existió un núcleo importante de intelectuales federales y socialistas en Cataluña, de mentalidad librepensadora e ilustrada, pero que no supo, según Alcoberro, superar el estadio del mero anticlericalismo de consumo popular

a través de una «crítica de concepto». Es decir, que Monturiol, Clavé, Sunyer i Capdevila, Altadil, Tutau y Torres, en general no supieron generar una filosofía potente, cuanto más una propaganda política primaria, en su esfuerzo por conectar el ideario democrático con el elemento popular.

Sin embargo, sí existen textos aislados y dispersos que articulan una auténtica crítica teórica; por ejemplo, el folleto *La moral independiente,* publicado en Girona por Jaime Cuffí y Coromina, es un temprano ejemplo de librepensamiento adentrado en ateísmo positivista. En 1870, Cuffí consiguió articular un escrito deductivo que únicamente hacia el final se abandonaba a los tópicos anticlericales. En el prólogo, este autor declaraba que

> mi objeto no es otro que el de coadyuvar, con mi pobre tributo, a que se disipen para siempre las pavorosas nieblas de preocupación y fanatismo que por desgracia te rodean: mi fin, el fin que se proponen todos los que como yo han enarbolado el estandarte de la *verdad filosófica,* es emancipar todos tus actos, los actos de toda la humanidad, de la férula de la religión, ese aborto, ese engendro monstruoso del genio del mal con la tiranía que te ha postergado en el cieno inmundo del absurdo tradicionalismo y del retroceso.

Mucho más sonado fue el escándalo protagonizado por Francisco Sunyer i Capdevila, que logró no ya dar vida a un folleto reivindicativo, sino construir una auténtica trayectoria intelectual atea. Sunyer fue alcalde revolucionario de Barcelona en 1868, y diputado a Cortes en 1869. Allí fue donde leyó su célebre discurso ateísta. Entre las fuentes intelectuales del discurso, Alcoberro cita a Renan, Bakunin, Feuerbach y, quizás, Stirner. La virulencia del discurso parece comprenderse mejor como reacción a sus propias convicciones cabetianas de su período de formación. Para el comunismo icariano, el deísmo y la valoración sentimental de la Virgen María eran elementos fundamentales. El *Viaje a Icaria* había sido traducido al castellano por el grupo de *La Fraternidad,* operativo desde la segunda mitad de la década de los cuarenta. Formaban parte de este grupo socialista catalán Narcís Monturiol, Josep Anselm Clavé, Francisco José Orellana, Joan Rovira y el propio Sunyer. Fue Rovira quien viajó a Texas para tratar de impulsar un espacio de colonización de inspiración cabetiana que resultó un completo fracaso. Rovira acabó suicidándose, y Sunyer abandonó esa

corriente espiritualista para evolucionar hasta posturas más cercanas al positivismo.

En su fundamental discurso de 1869, Sunyer dejó claros cuáles eran sus objetivos:

> El pensamiento filosófico de nuestra época es la observación pura. Los cuerpos al alcance de nuestros sentidos y las condiciones en que los cambios de los cuerpos tienen lugar, he aquí la ciencia. No hay puesto en ella para nada que no se haya visto y tocado. Dios que no cabe en la ciencia va a ser el blanco primero y preferente de todos mis ataques (2007: 46).

Por lo tanto, podemos incluir su pieza oratoria como el pistoletazo de salida del positivismo hispánico, que predominará mal que bien entre los círculos académicos españoles durante la década de los setenta: una segunda edad dorada del ateísmo filosófico.

Sunyer es especialmente diáfano, y contrapone filosofía a fe, humanidad a metafísica inventada:

> ¿Hay alguno que en su sano juicio pueda creer que los pensamientos de esos hombres [Sócrates, Platón y Aristóteles] estaban suspendidos de hilos de oro de no se sabe qué bóveda celeste esperando para posarse en sus cabezas que aparecieran ellas a la luz? La idea es propia del hombre, adecuada a su organización y naturaleza. Dado el hombre, de toda necesidad se dan los pensamientos humanos; como dada la piedra, necesariamente se da la gravedad (2007: 49).

DIOS

POR

FRANCISCO SUÑER Y CAPDEVILA.

Precio 2 reales en toda España.

Conclusión: «He aquí cómo siendo Dios una idea, un pensamiento humano, Dios es posterior al hombre o cambiando los términos, el hombre es anterior a Dios». Sunyer sienta las bases de una auténtica epistemología atea; con los mismos planteamientos filosóficos que Puente Ojea, exactamente un siglo después, confirmará y desarrollará con mayor extensión de lecturas: «Dios es un concepto que tiene realidad en nuestro cerebro; pero es un concepto sin paralelo con ninguno de los seres naturales» (2007: 53); «Así queda resuelto que las cualidades de Dios no se achicaron al infundirlas Dios en el hombre sino que las cualidades del hombre se extendieron hasta abarcarlo todo al infundirlas el hombre en Dios» (2007: 57). Y, no contento con cargar contra las fundamentaciones del teísmo, arremete también contra los creyentes, y con no poca estridencia: «Medio envuelto por las sombras de su grave majestad quédese Dios inactivo y solitario en el pedestal que la razón le erige, y allá se las arregle con el mentecato que le adora. Sucederá que se le secarán a este los menguados sesos, y punto concluido» (2007: 58). ¡Y esto en las mismísimas Cortes del Reino!

Recalamos en este punto en una diferencia esencial entre un deísta librepensador como Pi i Margall y un positivista ateo como Sunyer i Capdevila (o Ferrer y Guardia): para Pi, no existen creyentes, sino hipócritas; en cambio, para Sunyer, sí existen hombres con fe, hombres que delegan su capacidad (y su deber) de pensar en una entidad externa, Dios y su Iglesia, a quienes llama «mentecatos». La diferencia es bien notoria: no tiene nada que ver un astuto hipócrita con un tonto sometido.

Como diagnóstico del legado histórico de Sunyer, Alcoberro ha escrito que

> como hombre de acción, político y revolucionario, Sunyer fue un fracaso. Cuando dirigió una partida de hombres armados su única acción militar fue una retirada. Cuando actuó como ministro su discurso en defensa del cantón de Cartagena causó la caída del gobierno. Pero como teórico del ateísmo su obra es un dato a tener muy en cuenta (Sunyer i Capdevila, 2007: 19).

Nuestra hipótesis es que Sunyer era, antes que cualquier otra cosa, antes incluso que diputado, guerrillero o filósofo, un escritor, un esteta. Junto a *Dios* debe colocarse otro escrito fundamental de Sunyer, más breve, pero

también más acabado y más acorde con el talante del autor. El artículo «La caída del Papado», publicado en *La Humanidad* el 17 de junio de 1871, es un canto épico dedicado a la edad feliz que acaba de iniciar la emancipación positivista, y a las amplias posibilidades que esta revolución en curso acaba de abrir a la Humanidad:

> Ya no se evocan los muertos, ya no se encanta a los vivos, ya no se predicen los destinos, ya no se busca la piedra filosofal. Al muerto se le entierra, al vivo se le ilustra [...]. Esas quimeras antiguas, esas falsas ciencias de lo pasado, se han convertido en las grandes concepciones modernas, gloria y honor y esperanza de nuestros siglos.

Libres de ficciones y cadenas,

> Dios y el cielo son sombras sin contornos, cuerpos sin sustancia, fuegos fatuos sin calor ni claridad. El Hombre se siente real y positivo, limitado, presente, activo, dentro de sí y fuera de sí, en relación constante con el Mundo, de cuyo eterno y fecundo movimiento no es más que una pobre parte el fugaz y corto movimiento suyo.

Poesía en prosa eran los coloridos ensayos de Sunyer, cuya pasión poética debió pasar desapercibida al lado del poeta real Bartrina.

Pero Bartrina escribía poesía lírica y didáctica. Sunyer, pura épica:

> ved, ved lo que ha acontecido desde que el Hombre ha entrado dentro de sí, ha tomado posesión de sí mismo, y ha conocido lo que es, lo que vale y lo que puede. Va realizando, ha realizado ya gran parte de los deseos que se fundan en sus verdaderas necesidades. Ha dado satisfacción a su espíritu descubridor y aventurero, atravesando los mares en endebles buques, luchando contra los vientos y las olas, la niebla, las sombras y los rayos; cruza los continentes con vertiginosa rapidez en sus locomotoras, perforando el seno de los montes, y en atrevidos arcos, saltando, por precipicios cuya aspereza y profundidad espantan; lleva su pensamiento por medio de hilos de alambre de un punto a otro extremo de la tierra, tan instantáneamente como puede exigirlo el más ardiente deseo, la más imperiosa voluntad; ensaya a moverse en los aires, y no tardará en vencer al águila en su vuelo.

Esperamos haber podido dejar claro que, en estilo, Sunyer se aproximaba más a Víctor Balaguer que a Pi i Margall. Quizás tenía razón Rovira i Virgili cuando, en *Las corrientes ideológicas de la «Renaixença» catalana,* distinguía entre un primer romanticismo catalán moderado en cuanto a tonos de expresión y un segundo romanticismo palabrero y exaltado, propio de los años del triunfo liberal.

También en 1869, año de la promulgación de la primera Constitución democrática, Bartrina editó su virulento opúsculo *¡Guerra a Dios! Folleto*

en apoyo de Sunyer y Capdevila, mucho más valioso que el precedente que se proponía apuntalar. Bartrina opina como Pi i Margall, es decir, que a la altura de 1850-1870 ya no existen auténticos creyentes:

> Hombres hipócritas que creéis en Dios para que los fanáticos crean en vosotros; que invocando su nombre le hacéis cómplices de vuestros crímenes; que acatáis la justicia de vuestro Dios, que es el mal, para no inclinaros ante la justicia del hombre, que es el bien; mi trabajo es inútil para vosotros, vosotros ya sabéis demasiado que Dios no existe (Bartrina y Sunyer, 2013: 67).

LOS ABSURDOS

DEL FOLLETO

DIOS

DEL

SR. SUÑER Y CAPDEVILA.

POR EL

R. PEDRO GARRIGA Y MARIL.

La contradiccion
Mata la razon.

2.ª EDICION.

BARCELONA.
ESTABLECIMIENTO TIPOGRAFICO DE JAIME JEPUS,
CALLE DEL CÁRMEN, 77, BAJOS.
1869.

Imposible ser más radical. Construido estaba ya en 1869 el pensamiento sobre el que se cimentó la pedagogía ferreriana, hacia 1901.

A propósito de Bartrina, Francisco Pelayo ha escrito que

> la importancia de Bartrina en la introducción del darwinismo en España radica en que se le considera el primer traductor de Darwin al castellano, en concreto de su libro *El origen del hombre. La selección natural y sexual* (1876). El prólogo de esta traducción se publicaría posteriormente como «Darwinismo», y en este trabajo Bartrina comentaba y difundía las ideas del naturalista británico (1999: 141).

Diego Núñez da como indudable la autoría de la traducción bartriniana de Darwin (1977: 26), aunque el libro no mencionaba editor ni traductor.

Antoni Rovira i Virgili lo consideró una personalidad valiosa pero apasionada y atrabiliaria, malograda por una muerte prematura:

> Su espíritu nos parece caótico por la multiplicidad de sus direcciones y de sus campos de estudio y de investigación, por las interferencias y las mezclas: filosofía y filología, ciencias naturales y literatura, historia y arte, poesía y matemáticas, imaginación y experimentación, escepticismo y misterio. Pero no es un caos, es una fragua encendida (2014: 110).

Mientras que Rovira definió a Bartrina como el paradigma del intelectual positivista, Xavier Ferré, siguiendo a Pompeu Gener, lo calificó de «romántico tardío», desmintiendo que el romanticismo fuera únicamente palabreo y retórica (2013: 15 y 17). Ferré considera el proceso iniciado en 1868 como la culminación política del pensamiento liberal radical catalán y español, enfrentado tanto a la Iglesia como al resto de las instituciones políticas propias del Antiguo Régimen. En ese contexto sitúa a dos de los grandes intelectuales ateos de la época, Bartrina y Gener, si bien fue Sunyer quien trasladó a las Cortes la necesidad de impregnar la existencia humana de empirismo cientista.

En cuanto a furia anticlerical y antimisterismo, no se puede ir más allá de Bartrina:

> Inmundos sacerdotes que creéis en Dios porque este es vuestro oficio; que escudados en lo que decís ser vuestra creencia os convertís en infames mercaderes de la conciencia y la virtud humana; torpes fariseos que como ayer sacrificasteis a Jesús hoy queréis sacrificar a la humanidad.

Tampoco se puede ir más allá en confianza en la Razón científica e ilustrada:

> desde que la ciencia combate a la ignorancia, desde que el bien combate al mal, desde que la luz combate a las tinieblas, el hombre combate a Dios. La inteligencia humana que no halla en sus evoluciones abismos que no salve, profundidades que no sondee, ni límites que no traspase no ha querido detener sus investigaciones ante el absurdo misterio de un Dios inútil (Bartrina y Sunyer, 2013: 69).

Sin duda, Bartrina exageraba, puesto que, entre quienes más se habían distinguido por luchar contra el catolicismo totalitario, desde 1650 hasta 1870, habían sido mayoría los deístas a la spinoziana. El Dios personal y el teísmo sí hacía siglos que eran los enemigos de la ciencia. Sin embargo, generalmente se había reservado un espacio para cierta clase de entidad metafísica poco o nada involucrada en los asuntos del ser humano. Entender esta radicalidad y este apasionamiento bartrinesco (a los que tampoco es ajeno Sunyer i Capdevila) nos ayuda a entender el giro monista de los intelectuales disidentes de la Restauración, mucho más moderados. A propósito del reformismo cauto, Diego Núñez quiso distinguir entre materialistas revolucionarios y posibilistas spencerianos:

> Esta actitud de prudencia y comedimiento gnoseológico, de clara alcurnia kantiana, marcará al mismo tiempo la frontera entre la formulación spenceriana del evolucionismo y la de corte materialista, auspiciada sobre todo por Ernesto Haeckel, que tendrá más ascendiente en los círculos republicanos radicales y anarquistas (1977: 46).

Sin embargo, como Haeckel se manifestó como deísta y dispuesto a emprender una conciliación entre evolucionismo y cristianismo, el pensador que mejor se adaptó a las necesidades de los radicales acabó siendo Büchner[2].

Uno de los epítetos más frecuentes que se utilizaron para atacar el concepto de Dios fue «inútil». Lo utilizó Pompeyo Gener, en las páginas de *La Humanidad,* únicamente un año después de que Bartrina publicara *¡Guerra a Dios!:* «el divorcio entre la Religión y la Ciencia es ya un hecho, pues la Ciencia, habiendo hecho ya inútil la idea de Dios, adelanta cada día» (31 de diciembre de 1870). De manera análoga, el poético Sunyer i Capdevila escribía, en la misma revista:

> Dios y el cielo pudieron justificarse en aquel día de nuestra antigua condición, ignorante y dolorosa; hoy que sabemos ya mucho, hoy que sabemos apartar lo que es en nuestro daño y posesionarnos de lo que es en nuestro bien, ni Dios ni el cielo tienen por qué existir y ser creídos (1871).

De hecho, solo Bartrina supera en furia anticlerical y atea al propio Bartrina, paradigma del ateo polemista y peleón. En el folleto *El clero,* publicado un año después que *¡Guerra a Dios!,* se leen constantes invectivas, que tienen algo de estado febril:

> Desde que la ignorancia, cerrando los ojos, creó a Dios; desde que el fanatismo, hincándose de rodillas, creó la religión; desde que la superstición, arrastrándose por el lodo, creó el sacerdocio; hasta que el hombre supo que era hombre y supo serlo, transcurrieron muchos siglos en que la humanidad, ciega, guiada por el crimen que le hablaba en nombre de Dios, y por el vicio que le hablaba en nombre de la fe, cruzaba errante por el mundo, que a sus ojos se ofrecía como un santo páramo desierto, rodeado de tinieblas, pisando cieno, llorando sangre (1932: 3).

En su análisis de todas las religiones y confesiones, Bartrina no salva a ninguna: «Una colonia de ladrones fundó a Roma», en referencia al rey Numa (1932: 15); «El amor del crimen con el vicio engendró el protestantismo en Inglaterra» (1932: 30); «Los monasterios, mansiones en que la indolencia moral y material había creado la estupidez y el libertinaje, eran a la vez burdeles en que se vendía torpe adoración a las crápulas y aduares en que se traficaba desvergonzadamente con la religión» (1932: 30); «Si la libertad de conciencia se debe a la reforma, no tuvo por sectario a Lutero, quien en su tratado *De servo arbitrio,* se declara por la gracia contra el libre albedrío poniendo cadenas a la razón y firme en esa convicción errónea, escribió contra Erasmo que defendía la emancipación de la conciencia» (1932: 29). En definitiva, toda religión y cada una de las versiones del cristianismo se habían aliado con el poder monárquico para poder abandonarse a la más desvergonzada ansia de perversión moral.

Los escritos de Bartrina devuelven cierto eco en los de los pensadores anarquistas y revolucionarios, situados al margen del sistema parlamentario de la Restauración, es decir, en Ferrer y Guardia, Gaspar de Sentiñón y Josep Llunas. En cambio, para los juristas, naturalistas, pedagogos y diputados reformistas, enclavados, en un primer momento, en las filas del krausismo, y luego en el positivismo (Perojo, Revilla, Salmerón, Estasén, Castelar), resultaba imprescindible desmarcarse de los excesos de la generación del Sexenio para articular una cosmovisión y una política menos alocadas e intransigentes.

En cuanto a las fuentes de Bartrina, las refiere sucintamente en el violento preámbulo a *¡Guerra a Dios!:* Briot, Lyell, Le Bon y Darwin, entre otros, mencionando a un tal Roger, cuya biografía no encontró el editor del texto, y que no puede ser otra figura que Clémence Royer, traductora de Darwin al francés y partidaria de Lamarck. Entre los filósofos griegos, destaca a los iniciadores del pensamiento racional, a los atomistas y a epicúreos y estoicos:

> Anaximandro, el discípulo de Tales, Anaximeno y Diógenes de Apolonia, Leucipo y Demócrito, que fue a beber la filosofía en los manantiales de Egipto, India y Etiopía, Arístipo, el fundador de la escuela de Cirene y Egeria y Teodoro el ateo, sus discípulos; Epicuro, filósofo que tal vez pocos comprenden, y después de los filósofos epicúreos los estoicos cuyas doctrinas estaban aún llenas de vigor a la aparición del Cristianismo; todos estos filósofos niegan la existencia de Dios. Pero brilla además de estos, como luciente sol, un filósofo, tal vez el primero de la antigüedad, que separándose con ánimo audaz de las preocupaciones que el sacerdocio había cuidado de alimentar entre sus contemporáneos, se aplicó al estudio de las leyes de la Naturaleza, logrando arrancarle sus secretos: este es Empédocles (Bartrina y Sunyer, 2013: 81).

Por todas estas lecturas, ha de afirmarse que Bartrina fue el pensador español ateo más preparado desde un punto de vista teórico. A la defensa del evolucionismo debemos sumar su empeño por demostrar doblemente la inexistencia de Dios, por la vía científica («Las observaciones científicas han demostrado también, de una manera indudable, que este Dios, creado por una aberración de la inteligencia, es un ser absolutamente inútil, y siendo lo que existe necesario, lo inútil absoluto no puede existir») y por la vía de la lógica abstracta («Decir que Dios ha sacado el Universo de la nada por un acto de su omnipotencia, es lo mismo que decir que ha hecho una acción lógicamente imposible, una acción ejercida sobre nada, porque como la nada no existe, no es un objeto sobre el cual Dios pueda obrar y de la cual pueda sacar algo») (2013: 80).

El librepensamiento

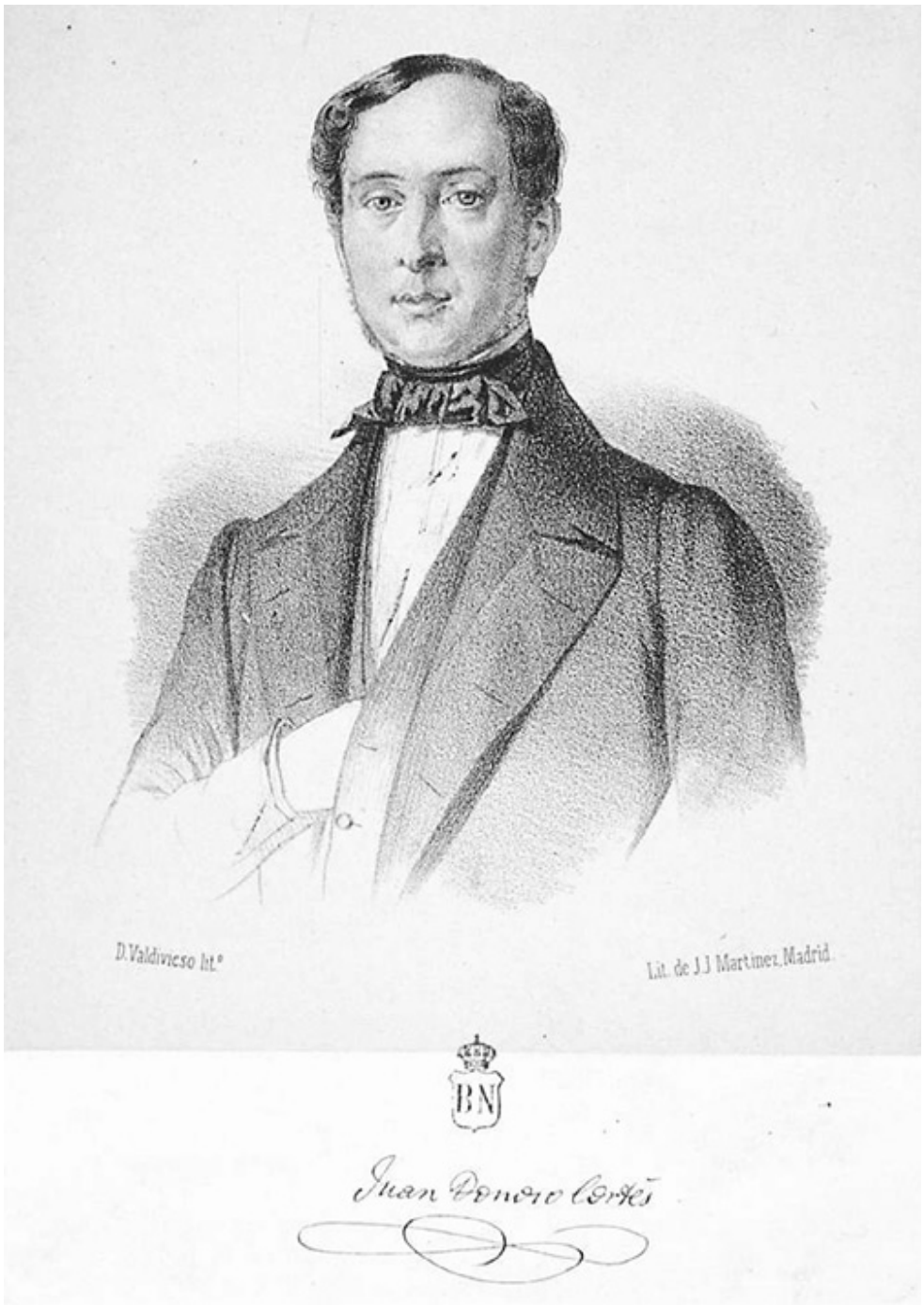
Joan Carles Marset ha escrito que «la libertad de pensamiento es por tanto un atributo esencial del pensamiento ateo, hasta el punto de que no es posible desarrollar una noción verdaderamente profana del mundo sin tener

en consideración esta circunstancia» (2008: 30). La libertad de conciencia, pues, es la reivindicación perenne del pensamiento ateo, y la condición previa para cualquier ruptura con las ortodoxias oficiales. Los librepensadores españoles fueron los encargados de ir preparando el camino para la llegada normalizada de la pluralidad religiosa y para la no religiosidad. Escribe Alcoberro que «el ateísmo de Sunyer no es sino una mínima reivindicación laica de la libertad de pensar que se hace imposible por la pura intolerancia del clericalismo ambiental» (Sunyer i Capdevila, 2007: 18). Reformulémoslo: sin negar la religión, y su peso agobiante, resultaba completamente imposible pensar en una nueva sociedad. Podríamos hablar de un ateísmo instrumental, o metodológico, concebido como el ariete previo que debía aplicarse a una sociedad insoportablemente anclada en el mundo tridentino, que era el defendido por los antimodernos de todas las épocas, cuyos arquetipos son Forner, Donoso y Balmes.

A propósito del estilo crispado de Sunyer, Alcoberro ha realizado puntualizaciones interesantes:

> La intolerancia de la España negra, clerical y conservadora del XIX, perfectamente guerracivilista, permite entender los excesos de lenguaje de un Sunyer, en debate ante gentes cuya comprensión de las Luces había sido nula. La práctica política muchas veces irracional del republicanismo, la quema de iglesias como recurso, la insurrección como único método político, etc., solo se comprenden cuando se recuerda que los otros actuaban exactamente igual, en otro bando bajo la bandera de la Tradición y de la fe católica (Sunyer i Capdevila, 2007: 18).

Añadiríamos nosotros a Bartrina, que aún es mucho más virulento que Sunyer. Resulta imprescindible recordar que, entre 1808 y 1875, el país vive en perpetua guerra civil. Lo cual explica la ausencia de tratados filosóficos de sustancia, la hiperproducción de manifestos políticos y propaganda subversiva, y el predominio del brochazo anticlerical sobre la filigrana conceptual, fenómenos todos ellos que reencontraremos en el ambiente cultural republicano entre 1934 y 1939.



Juan Donoso Cortés hacia 1872.

Aun así, entre la maraña política, van apareciendo pensadores reposados. En 1854, en *La reacción y la revolución,* Francisco Pi i Margall afirmaba ya que era imposible conservar la fe en un contexto de cultura

civilizada: los creyentes y los clérigos eran unos hipócritas, cuando no unos farsantes (Navarra, 2013: 166). La ilustración radical ya había acusado a los sacerdotes de hipocresía. En 1768, el barón de Holbach estampaba la siguiente definición de «hipócrita»: «Los hipócritas sirven de gran auxilio a la causa de Dios, la defienden normalmente con más fervor que los devotos sinceros, que son a menudo demasiado simples» (2015: 80). Sobre el Pi i Margall pensador, Antoni Rovira i Virgili, que tuvo siempre en mente redactar una biografía del líder federal, dejó escrito que

> en filosofía pura era un panteísta, seguidor de Spinoza y Hegel, más cerca del primero que del segundo [...]. Su concepción panteísta, que le fue sugerida por las obras de Hegel y los hegelianos franceses y alemanes, ya debía de haberse iniciado antes de irse a Madrid [1847], pero su radicalismo se acentúa o por lo menos se exterioriza con más fuerza al cabo de pocos años de vivir en la capital española (2014: 92).

Pi i Margall, por lo tanto, no debió de ser ateo, aunque, inmerso en su ingente obra de agitación, se debió empapar de librepensamiento racionalista.

Lo que sí supo describir con suma exactitud Pi i Margall, en *Las luchas de nuestros días* (1884), es la manera en la que perdían la fe los adolescentes de la época liberal y la Restauración. En uno de sus diálogos filosóficos conversan Leoncio, un sacerdote, y Rodrigo, un adusto hidalgo atormentado por las dudas y el destino que debe imprimir a su familia. Debe destacarse que, en cualquiera de las partes del libro en las que aparece la palabra «duda», esta se asocia a la enfermedad moral y al tormento del espíritu. Cuenta Rodrigo, el aristócrata, que había educado a sus hijos

> en el catolicismo, sí señor; y la santa de su madre no perdonó medio para imbuirles sus sentimientos y acostumbrarlos a sus religiosas prácticas. Todo en vano. Al revés de lo que sucedió a su padre, aprendían ellos el catolicismo en casa, la impiedad en la escuela. Se descarriaron al entrar en el estudio de la Filosofía; se perdieron al consagrarse el uno a la Medicina y el otro al Derecho (Pi i Margall, 1884: 27).

Se trata del caso prototípico, de la biografía de Unamuno. Un jovencito educado en la fe se enfrenta a la filosofía de Spencer y se le escurre la creencia entre los dedos. Lo original en la obra de Pi es que parece no despreciar los efectos demoledores que esa pérdida, si no va acompañada de

una batería de sustituciones sólidas, puede acarrear al ser humano. Y continúa con pensamientos aún más interesantes:

> ¡Si se hubiesen parado siquiera en las doctrinas de sus maestros de Filosofía! Estos, los krausistas, creen por lo menos en Dios, y dicen que debemos conocerle, y respetarle, y amarle, y aun realizarle en la vida. Ellos, mis hijos, ni en esto creen. El uno, el letrado, es de la escuela de Augusto Comte, que no niega ni afirma a Dios y le arrincona por inútil; el otro, el médico, profesa ese brutal materialismo en que vinieron a caer los alemanes después de haber divagado por las regiones del idealismo. Sostiene con los darwinianos que el mundo vegetal y el animal proceden todos de no sé qué materia espermática que buscaron allá en las profundidades del Océano, y niega que haya intervenido Dios hasta en la formación del hombre.

¿Es posible trazar un retrato más hábil del estado del espíritu colectivo entre los jóvenes intelectuales españoles que así venían formándose desde 1868? Pi describe con toda precisión al letrado agnóstico que construye una sociología enfrentada al providencialismo, y al médico tipo Pío Baroja, al auténtico ateo que niega toda posibilidad de realidad espiritual, con la ayuda de las doctrinas neodarwinistas y la filosofía alemana reciente (es decir, Feuerbach, Marx, Fichte, Schopenhauer, Haeckel, Büchner). Quizás no esté de más recordar que Pi i Margall había nacido en 1824 y que escribía estas palabras contando ya sesenta años, intentando comprender los innovadores giros de la vida cultural española, con deseo de integrarse en ellos, pero también con cierta prevención.

Y es que, en general, la mayoría de los librepensadores españoles no fueron materialistas ni, por lo tanto, ateos. Un examen de *Las Dominicales del Libre Pensamiento,* que se publicaron desde el 4 de febrero de 1883 hasta el 27 de agosto de 1909, así lo indica.

En febrero de 1883, Demófilo escribía que «nuestro Dios no tiene estatuas ni símbolos que lo representen; nuestro Dios es impalpable como la luz, invisible como el espíritu». Y un poco más adelante:

> ¡Queréis decir que somos ateos, materialistas, impíos, herejes, réprobos! ¡Ateos, cuando adoramos con todo nuestro ser a Dios y queremos que siempre impere su ley en el mundo! ¡Materialistas, cuando clamamos contra la vida regalada que sostienen en palacios Papas, obispos y cardenales!

¿Puede encontrarse una más encendida declaración espiritualista?

Entre el 1 de febrero y el 22 de marzo de 1885, Rosario de Acuña fue publicando por entregas en las *Dominicales* las ocho partes de su relevante ensayo titulado «¡Ateos!», cuya idea central resulta bastante fácil de resumir: los verdaderos ateos son los sacerdotes católicos y sus defensores políticos, porque han usurpado la libertad y la capacidad de pensar a los seres humamos, reducidos a mera obediencia, cuando lo que, precisamente, caracteriza al ser humano es su capacidad de pensar de forma autónoma y llegar a Dios por sí mismo, sin intermediación sacerdotal. Según Acuña, cuando un librepensador ha sido socialmente linchado, acude a la Iglesia

Las Dominicales

Del Libre Pensamiento.

NÚM. 1.º | Domingo 4 de Febrero de 1883. | AÑO 1

ADVERTENCIA

Rogamos á las personas que quieran honrarnos con su suscricion la hagan sin pérdida de tiempo, si quieren recibir el número próximo.

Dos palabras al lector.

Un periódico como el presente, en que no va y se toca cada paso valen las palabras y las promesas, es inocencia ocultar propósitos. Fundamos ahora á nuestros lectores, como nosotros, un número de los que, contando con su valimento y simpatía han de formar la excelente série de LAS DOMINICALES DEL LIBRE PENSAMIENTO.

Nos limitaremos, pues, á decir en cabeza de este primer número, no lo que vamos á hacer, sino el sentimiento que nos mueve, y este se hermana en pocas palabras.

La Monarquía está, ante el Derecho, muerta; la Religion del simbolismo está muerta; el espíritu del tercer estado, ó clase media, que vino á gobernar tras la gloriosa Revolucion francesa, está depravado y corrompido por el influjo de las riquezas. Queremos mostrar sobre y Descontentos del público bellaquerías de esas instituciones decrépitas, no buscando el apoyo en las bayonetas, que sostienen esos restos de un mundo que se desmorona á nuestra vista, sino en la verdad y severa razon. Vacilamos á decir á la Monarquía y á la Iglesia: «¡Paso al espíritu del siglo!» Vacilamos á decir á la clase media: «¡Paso al cuarto estado, que le confiesa y nos confiesa á todos!», vacilamos á denunciarles que no tienen razon de ser, que esa horca está tentadas. Vacilamos, á la vez, á decir al cuarto estado, que se muestre bastante querido: «Sacia tus infames ocios nuestros enemigos: ve te inspiro en la ley de represalias; sobre un trono, el ostentan que pueden gobernarte bajo la direccion del altar, del capitalero, del capitalero de imprenta, que ejercen esta profesion, sin duda, tan noble como la del magistrado y del ministro, pero que les constituye incapaces para gobernar al Estado, como lo serian para circular una estatua: cada arte, y la del político es una de las más difíciles, exige su aptitud y su práctica, y sese que en los antros alimentan tan pocos patriotas y pueden ser en su dia una perturbacion para que impere el derecho, sea, ó ignorantes, ó fanáticos, ó malvados.»

Unos conservadores, Monarquía é Iglesia: si tienen instinto, deben considerarse como horrorosos, cuando vacilamos armados con la «Libertad del Pensamiento,» con la espada de la Razon, á ayudar pacíficamente á hacerse del lugar que ocupais. Elegid, entre ser arrollados por las pasiones que se oyen rugir en nombre, alimentadas por vuestro agoismo y vuestra torpeza, ó en definitiva convencidos, como ya lo hicisteis cuando os forzamos á proclamar la República.

Si tenéis entendimiento, si el egoismo no os ciega hasta lo increible, debeis colocaros los brazos como os partidos en la obra del desenvolvimiento social.

En cuanto á Vd., cuarto estado, hijo del trabajo, nuestro material de la República, ten por seguro que si vas un rifle conservador en los dos primeros refractores de este periódico, se porque vamos la firme conviccion de que sel Reyes del modo más eficaz á tu causa, que fuerza al ideal que alientan en la médula de sus huesos.

¡Paso, paso, conservadores! Dejadnos gritar con la rama de oliva en la mano: ¡Viva la República!

Nuestros temas.

Cubiertos el hombre por el instinto: sobre, violento, sentimiento, un lento respeto á los lazos de la sangre, ciencia vertiente humana al pié de los altares en que adoraba bestias, sustituyen en ese demonio del Sinaí, entre el trueno y el rayo, una voz que dice: «No matar, no hurtar, no mentir, no yacer con la mujer de tu padre, ni con la de tu vecino, ni con ninguna, honra á tus padres; en suma, cumple la ley de Dios amándole y atemorizándole.»

Más tarde, entre una atmósfera perfumada por el incienso, en medio de una ruidosa explosion, que evoca á gozar á los sentidos, deja sobre perfumes sonoros del cantico que debia seguir nuestro débil naturaleza sensual y metálica, el voto Moisés había dicho muchas veces antes hacer: «La fuente de la vida se la dicen...» no cabe de duda, el jues supremo se lo mandaba.»

Dionisios, en un rincon de la tierra radiante de belleza, enfierra en sentido sensual: «Gozarte á el mismo.»

La voz de fuera, la de Dios, á que apela Moisés, y la de dentro, que no se oye de aquella, la conciencia, que invocaban Moisés y Dionisios, no pueden seguirse sentenciando ni vencer la debilidad de la carne. Para hacer vida racional, hay que dirigirse á naturalezas que nos circunda, hay que enseñarnos de ella. Así la comprende Sócrates, y dirigiéndose al hombre, le dice: «Trabaja para subyugar el mal. Emplealos la tierra, cultivándola de vegetales y animales útiles.»

La lucha á que invita la carne, mentirosa, es enbargo. Los más fuertes dominaban á los más débiles; ciertos grupos de hombres se creian de estirpe superior á otros grupos; había castas, había clases y pobres, había aristócratas y desheredados, cuando en el mismo lugar donde la desigualdad era más ofensiva, donde existian hombres como los párias, de interior salvajería con las fuerzas á los ojos de la sociedad, un principio mal, seguridad en abrahogo de sangre, para defender: el más noble de la idea, como hoy debieran hacer los desmoralizados de los reyes que tengan conciencia para sentir el justicia y la igualdad establecida por Dios, deja el trono vacío y corre á ponerse á la cabeza de los desheredados diciendo con voz ronca, arrepentida en el amor humano de que adoraba en otro tiempo: «Todos los hombres son iguales, no hay otra diferencia entre ellos que las virtudes que poseen.» Cientos de millones de fieles que se vienen renovando á cada generacion desde hace veintidós siglos, siguen aquella voz del amoroso Budha.

Otra parecida, pero que resuena en nuestros oidos más dulcemente aún, porque está perfumada con los sentimientos que han señalado nuestra cuna y han bendecido nuestra vida y la de nuestros padres, de nuestros hermanos, de la casa de hombres á que pertenecemos, la del Cristo, dice con varios timbres: «Amaos los unos á los otros. Sed perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos.»

Todavía domina en el Occidente un pueblo que pertenece á una de las razas más activas humanas, mientras los restantes habitan abierto el alma hace largo tiempo á la luz de las ideas. Rehusan la disgracia á la vida de la razon, diciendo: «La piedad no nuestros es volver al vuelo á Levante ó al Poniente. Pisamos en el que nuestro á los huérfanos, á los pobres, cuando los motivos, cheques la atencion, la tiranía, se gozamos en la adversidad. El que se junta y toma á Dios clemente y misericordioso.»

La carne seguia siempre sentando á la conciencia. La antigua Roma, capital del entendimiento, se sobaba en brazos del mundo segun. Los Papas bautizaban sistemas sustancias y se autorizaban el pillaje como algo habian creido hacerlo los abrazos orientales, llevados en hombros sobre palanquines, y desheredados de sus, tal, pisoteo, y pisoteo prestamos.

El desbordamiento de Roma hasta la pagan llega á tanto que desprecia la humana natural gloria, irrelacion para del cristianismo hasta las regiones celestes, y pretende erigir sobre sus ruinas otro universal, la de San Pedro, de formas griegas y romanas. Mas la terminacion de aquella fábrica estaba y el entendimiento de las fabricas de que se rodea la corte romana, exige dinero, mucho dinero. Leon X emprende aprestar de bellas que vayan diseminado por todas partes la vida eterna á cambio de ofrendas.

Entonces, de las lejanas regiones de donde habian salido aquellas bárbaras destinadas á exterminar el cristianismo en la tierra, se oye rugir terrible protesta. Lutero, á la cabeza de los germanos, rompe del catolicismo para, que hasta tiempo, varias manifestaciones de la que pasaba en la corte de Roma, prueban que la sociedad no está en el estado que se cree, sino en la locura de los sabios:

«El primero que habra, la mujer que acompaña en casa, el magistrado que desempeña sus funciones, el obrero que trabaja, hacen otro tanto que el monje que ayuna que ora y ayuna.»

Mi aquí á Dios en el seno del hogar, en el taller del honrado obrero, en el Tribunal, en el Parlamento: ha aquí á Dios santificando; ya allí baña un gran elemento que lleva la pujanza sobre el viejo mundo y sobre de nuestro ser existencias. Vedle, vedle llegar triunfante grabado. «Desde la India hasta la Frisia, el sol no ve más que un pueblo de hermanos, que debe regirse por las leyes del amor, Moriatan: todos sois hermanos.» Tal predicaba Voltaire, en medio de un aplauso universal.

Para la Humanidad son ya vieja, y sentimientos la deberosidad del hermanamiento en que hasta entonces había sostenido. Nunca otro más firme y seguro. Un monstruo de la inteligencia, Dios, descubierto con rigidos mandatos la necesidad de la ley moral: «Sea el bien—dice—ser el bien. Sin emplear jamas la Humanidad como en ningun medio; emplearla como un fin.»

Otro genio de pocos humanidad, que por lo mismo ha hecho en medio en nuestra alma, la cual, dijeran lo que se quiera, será dada siempre á manifestarse de la noble, pues ha descubierto que:

«El hombre debe realizar bajo Dios, la armonía de la Naturaleza y del Espíritu, en forma de voluntad racional y por el puro bien.»

Hoy, pues, y antes de venir que no se pueden contar, el «Espíritu del Siglo,» que indaga integrales las raices todas de la vida y envia sus aplaudios á recibir la recorta entre las ruinas históricas de Lúbeck, con la idea de por ser á la deuda, de que no se pueda vivir libres en las humanidad, creyendo que puede salvar la sociedad, ese Espíritu dice á todo el que quiere oirle:

«Que la verdad se sacrifices sin cesar entre los tiempos; que no despiertan los tiempos, y cuipas hacian pulso los tronos, y se asientan bajo el fango los sacerdotes del vellocino de oro, si se interponen en su camino: pues, pues á la verdad divina.»

Si ahora supiese bien, lector, en todo lo que acaece de escribir, hallarás que los pensadores y revolucion de la conciencia, en vez de sostenerse como ha querido presentarlos, vienen á retratar en nuestra El Dios que se ha revelado en la Edad Antigua y en la presente, el de Occidente como el de Oriente, el que arrebataban Cristo y Mahoma, Gregorio VII y Lutero, se elevan.

Esto se ha dicho como la luz: que así como el sol se ha sol en el Norte como en el Mediodía, arroja allí se presente entonces de hermana y aquí hasta con esplendor, igualmente Dios, el fin que pretende el universo creado, es el mismo en todas las edades y pueblos, aunque cada pueblo y edad le haya visto bajo un aspecto y hasta se haya empeñado en darle hasta parcial ficticia, á intéjes y ensalgarse nuestros.

Lo que cuentan de todo esto es, que se miran, se tratan y se temen, que los hombres se detestan, que llegan á ensalzar hogueras y nuestros sus hermanos por divergencias religiosas, cuando todos tienen el mismo Dios.

Acaba ya esta ley bárbara en las relaciones humanas. Debemos volver libremente al pensamiento hasta todas las religiones, hallar en todas la sed de origen de toda vida; descubrirlo trasportar hasta entrañarse y sufrir; el entusiasta, el sueño, que la han tenido los pensadores más sérios, los hombres más inspirados, dempueso ele dejar reatar; el milagro de que se han valido el cristianismo y el mahometismo y casi todas las religiones que queda relegado á las regiones del olvido; en cambio subsisten y subsistirán siempre, como hallazgos del alma, ideas como Amor universal entre los unos á los otros; «el desarrollo y sacrificio.»

Libre. Libre espíritu del pensamiento, y casi más sentimos en la cabeza sentido del que le ha formado de constituirse libre, y sobre en esas soberbias profesiones que quieren sustituir la idea de Dios, positivista confianza.

De nuestra parte, con el alma saturada del espíritu de tolerancia de nuestro gran siglo, se dedican: políticos, profesionales, mundanos, burlistas, sino, matemáticos, si sean la justicia, y la humanidad, y la verdad; y el trabajo, si este hombre libre, y humano, y sabiendo, y creyéndose: si sentis la piedad en nuestros corazones en presencia del sufrimiento y menosprecio; si sentis pronto á mantener nuestra vida en defensa de los desheredados y contra la iniquidad, sed quienes que sea el trajo que lleveis, el signo que os distinga, el alma en que os pronunciais, sois hermanos nuestros en Dios.

Recordemos de la enseñanza, que habeis formado, de en boca, un hombre, sentencias en rayo del sobado de los en que sentis nuestro ¿Que vuestros conocimientos tendrán en nuestra inteligencia, sean en nuestro corazon!

—

Cualicion.

Se trata de una cara que cuenta numerosa familia. Desgraciadamente falta el padre; en su lugar hay un tutor.

Este, como todos los de su género, gasta, derrocha, goza, triunfa, se cura solamente de sí, no oleva ni adora para regalarse por el propino, á sus pupilos. Unas de estos hagra, sin embargo, dar con cierto libro de educacion en esa manos, observa adonar lo que ocurre en la casa del vecino, gobernada por padres, y se forma á sí mismo en el libertin. Ya educado, convoca á sus hermanos: los habla de libertad, de sus derechos usurpados por el tutor, de la iniquidad con que son tratados, y encendiendo el entusiasmo en sus corazones, en un dia hacen rodar hasta el abismo á su tirano.

Pero viene luego lo más difícil. ¿Cómo participar del gobierno de la casa todos, no estando educados para ello? El gobierno supone unidad de miras, concierto de voluntades, dominio de sí, prevision, y los desheredados carecen de todas esas dotes.

El bolino tutor lo comprende; se aprovecha de sus vacilaciones: compra con un oro á unos, mete cizaña entre los otros, los divide, los subleva, y cuando más revueltos andan, obtiene como salvador: vence.

Entronizado de nuevo en el gobierno de la casa, comprende que su situacion es quebradiza. Al principio hacia indiscretible su derecho á la tutoría eterna; luego invoca el bien y el derecho de sus pupilos, su tranquilidad y dicha: y compra unos, limosna á otros, amenaza á aquellos, sorpia del hogar á dotes que se le oponen, y repartiendo á manos llenas mentadas, con los hijos de la familia, entre los que más le pueden hacer sombra, logra vivir en aparente bienandanza.

¿Qué hace el resto de la familia? ¿qué hacen los derrad? callan: se rasan estallan, se creen torpes, desconfian de sí mismos ¿Pero se que desconfian de su derecho? ¡Ah! Sino mucho. Su derecho lo guardan allí en el fondo de su alma; no habla en secreto todos los dias, todos los momentos. Aquel tutor ocupa un puesto que no le pertenece: esto se cree ya fuera de duda; lo sustituyen desde el primero al último; el más convencido es el tutor mismo.

Un dia se vuelven en consultables los hermanos: murmuran palabras al oido, se consultan para hacer algo, invocan el derecho contra, y alguno de ellos, armado de aquel poder secreto, se atreve hasta la cabeza del tutor, todo alto, mira con atrevimiento al tutor tenso, y cede. El resto se sonroja, y ya que está descubierto, muestra á haber invocado el derecho contra, se olvida de sus hermanos, se complacha con el tutor, recibe su oro: se acomoda.

Ha sido un dicono arrojado por el viento que sopla de lugar invisible. Pero un lugar queda, el origen del viento queda tenebroso, y no acaba el poder sombrero; el derecho de los pupilos á gobernarse por sí mismos al llegar á la mayoría de edad, se inutiliza; no está en la voluntad de ellos mismos ordenle, no hay masa que alcance á arrancarle de esa entrañas, donde tiene su asiento. Sólo la torpeza propia, la ignorancia ó el pasado, pueden hacerle vivir bajo tutela.

Mas le extraño se que en la casa de que se trata, los pupilos no tienen razon de torpes. ¿Qué conocimientos cabe entre en capacidad y la del tutor? Este ni la siquiera diabetes, ni escribe ahora, ni defiende platica, ni dirigido industria, ni comprende dramas, no la hecho ninguna de esas cosas que son la expresion misma de alentar un alto espíritu dentro. Además, aunque poseyera dotes naturales para llegar á donde el que más, le es imposible, por las condiciones que le cercan, consagrarse á esos lentos y sesudos trabajos que exige el dominio de cualquiera de los ramos en que se complica la vida. En cambio, entre los hermanos de la casa, no hay ingenieros, ilustres arquitectos, grandes industriales y agricultores, artistas geniales.

¿Puede, pues, darse mayor aberracion?

¿Qué se diria del profesor que mantiene aquejo en silbio á uno de sus alumnos para presidir la clase? Le que digo de mi vecino, en cuya casa el padre, que es todo un sabio y un hombre honrado, les entregado las riendas del gobierno de la familia en manos de un hijo imberbe, y éste, que es un chico listo, pero mal dirigido, no se ocupa más que de comprar caballos, pasear, divertirse, y ya le visto dias pasados á uno de sus hermanos con el traje destrozado, medio desnudo y con señales de heridas en el semblante.

No se puede dudar que, con toda la fama de sabio de mi vecino y con las que dió el profesor que pone de presidente de la clase á un jovencuelo, el hacer aquellos brillantes ejercicios de ejercicios que le dieron la cátedra, hay en ellos algo de falso, algo de vicioso. En nombre, é en corazon, é en brazo, é en intestino, asombra algo imperfecto, algo defecto.

Pues lo mismo digo de los individuos de la casa que estan bajo tutela. Discuten entre sí sobre si el uno se alla y el otro se mudiano y el de más allá pequeño; pero ¿qué hace esto, digo yo, para gobernarse por sí mismos? Supriman al tutor; anonimpuesto luego de gobernar la casa el más simpático, tenga más ó menos palgadas de estatura; con ya se acuerde de detalle. ¡Dejen de mirar por la casa mejor que el tutor, aunque sea el peor de los hermanos! Tiene más inteligencia, más amor á la familia, más cuidado.

© Biblioteca Nacional de España

Las Dominicales del Libre Pensamiento, 1883.

y con la sinceridad de las almas rectas le dice: *yo no quiero ser ateo, aconséjame para no serlo,* le veremos guiado al *gran rebaño,* donde, como marca de propiedad, se le impondrá,

> por primera condición de creyente en Dios, la anulación de su ser, es decir, la prohibición de pensar y de sentir de otro modo que piense y sienta el director de su conciencia.

El librepensador, pues, no sería ateo, aunque le acusarían injustamente de tal: «¡Sí! Ellos [los sacerdotes] son los ministros de todo aniquilamiento y de toda anulación. Ellos son los ATEOS» (1 de febrero de 1885). Acuña representa la fe disidente y la radicalidad dentro de la esfera del deísmo, y su trabajo se orienta hacia la posibilidad de vivir la experiencia religiosa fuera de cualquier confesión positiva.

Por lo demás, pese a la originalidad de la idea de base, los artículos de Acuña discurren por el típico anticlericalismo radical de la época: los sacerdotes son corruptos, «afeminados» y simoníacos. Son «mercaderes sin escrúpulos, que llevan más a lo hondo del alma la corruptora gangrena del ateísmo, que se extiende como lepra mortífera sobre los hombres: se abrogan los derechos de Dios» (22 de febrero de 1885). Si una persona virtuosa no es católica, se le lanzan encima los más furiosos anatemas y las condenas más severas.

Según el tipo de artículos que se publicaban en las *Dominicales,* pienso que es posible desvincular de modo tajante el librepensamiento del ateísmo. Parece más bien que el librepensamiento español apostara decididamente por un estilo de vida espiritualista, ilustrado, deísta y de izquierdas, radicalmente opuesto a las conclusiones que alcanzaron los anarquistas positivistas. Rosario de Acuña reclamaba poder creer en libertad, pero en ningún momento se planteó erradicar el pensamiento religioso. Su rebeldía procede de un chorro místico de naturaleza gnóstica que le conduce a exclamar:

> ¡Oh, Dios absoluto, eterno, infinito, cuyo nombre, por lo que sintetiza, es a nuestros oídos lo que a nuestros ojos la luz, el más puro de los deleites! ¡Nombre sublime formado con las notas armoniosas que vibran arrancadas de la música de las esferas y del cántico de los átomos! (8 de marzo de 1885).

El ateísmo católico es una enfermedad que mina el auténtico espiritualismo, el puro y virtuoso. «¡Oh, Dios! Niéguete quien no te sienta», escribe Acuña (15 de marzo de 1885). El librepensamiento tal y como lo entiende Acuña tiene mucho más que ver con Pitágoras y Plotino que con

Feuerbach, Comte, Littré, Haeckel o Marx. Es de naturaleza mistérica y no se encamina hacia la positivización de la sociedad.

Los especímenes ateos de la segunda mitad del siglo XIX, dejémoslo claro, los Sunyer i Capdevila, Bartrina, Gener, Sentiñón, Llunas y Ferrer y Guardia, caminaron más allá del librepensamiento para negar el espiritualismo. Y para realizar esa negación, resultaba imprescindible añadir el ingrediente positivista, la doctrina del determinismo y la actitud escéptica del científico empirista. A propósito del racionalismo ferreriano, se ha escrito que

> en Ferrer van a coincidir el racionalismo librepensador del XIX y el cientificismo positivista. Positivismo el suyo que, conteniendo las características esenciales de esta tendencia, está especialmente alimentado por los planteamientos evolucionistas spencerianos, arropados por una concepción materialista de la naturaleza, apoyada fundamentalmente en el darwinismo y en las obras de Elisée Reclus y Ernst Häckel (Cambra, 1981: 57).

Demostrémoslo.

El 29 de diciembre de 1898, precisamente en *Las Dominicales del Libre Pensamiento,* Ferrer y Guardia publicaba su fundamental ensayo titulado «Dios es el Mal». El planteamiento teórico no puede ser más tajante: «El problema se presenta muy claro. Dos caminos tenemos enfrente: el del bien y el del mal: es decir, el de la ciencia y el de Dios». Imposible expresarlo de manera más cruda. Y remata el artículo un doble epítome: «¡Paso a la ciencia! ¡Basta de Dios!». Esta decidida apuesta por la ciencia positiva, que ha de destruir la mentalidad espiritualista, no la encontramos entre los autores librepensadores deístas.

El librepensamiento tuvo en Ramón Chíes, que en realidad se llamaba Eduardo de Riofranco (Medina de Pomar, Burgos, 1845-Madrid, 1893), a uno de sus principales difusores y campeones. Desde febrero de 1883 lo encontramos perorando incansablemente en *Las Dominicales del Libre Pensamiento* a favor de la República y de la libertad religiosa. En 1904 se editaron, en dos volúmenes, sus interesantes *Notas de estudio sobre la Santa Biblia,* que se dedican a desmontar racionalmente todos y cada uno de los hechos narrados en las Sagradas Escrituras. Preceden a los comentarios sobre el Pentateuco varios capítulos autobiográficos de los que

extraemos un par de fragmentos que ilustran muy bien el tipo de proceso de autoconocimiento que convertía a un católico en un librepensador:

> El misterio que rodea los dogmas fue estímulo a mi curiosidad, y la autoridad imperiosa con que el sacerdocio habla y condena, me incitaba poderosa y secretamente a ponerme en condiciones de replicar e insurreccionarme contra tan inusitado como contraproducente despotismo. Eran unos años aquellos en que esto sucedía, que España, a la sordina, lo discutía todo, lo examinaba todo, lo analizaba todo, preparando el pensamiento para aquella gloriosa revolución del 1868 (1904: I, 58).

Aun así, aun respondiendo a este anhelo irresistible de emancipación, no se puede considerar ateo a Ramón Chíes. Debemos inferir que todos los ateos de la historia se han visto obligados a ser librepensadores, pero no podemos afirmar que todos los librepensadores sean ateos. Leyendo las opiniones libres del autor sobre la Biblia, nos damos cuenta de que este conserva el pensamiento espiritualista: y es que la mayoría de los librepensadores españoles arrancaron el mundo espiritual de la dirección sacerdotal, pero no para negar su existencia, sino para rediseñarlo según sus propias convicciones:

> En muchas ocasiones, años después, he vuelto a hojear la *Santa Biblia*. Ni trato de desconocer sus excelencias literarias, ni su valor como documento histórico, ni su influencia sobre la humanidad. Quédese todo esto aparte por ahora, ni concedido, ni negado, ni discutido siquiera. Me propongo solamente publicar algunas notas escritas al correr de la pluma, con el texto delante, sobre muchos pasajes de la *Santa Biblia*. En ellas hallará el lector tal vez más de un argumento indestructible que le persuada del error profundo en que caería, creyendo, como creen, o afectan creer, los católicos, que la Biblia es un libro auténtico, sabio, moral (1904: I, 60).

Chíes estaba diciendo: un mundo espiritual verdadero no puede basarse en mitos, sino en hechos comprobables racionalmente. Y además de comprobables y lógicos, esos hechos debían ser morales. De ahí a la eliminación de la dimensión espiritual había un paso, pero no lo dio, porque sus convicciones le conducían hacia una fe renovada y libre, libre de dogmas y de un texto unívoco.

Chíes y Demófilo eran anticlericales, pero en ningún caso ateos. Creían con apasionamiento.

En cambio, los librepensadores más interesados en la ciencia se convirtieron en ateos. Ricardo Fajarnés, médico mayor del cuerpo de

Sanidad Militar, publicó dos volúmenes de *Episodios de la práctica médica. Colección numerosa y ordenada de artículos, noticias, apuntes históricos y biográficos, observaciones y ejemplos, anécdotas y cuentos, refranes, advertencias, pensamientos, máximas y sentencias, romances, fábulas, epigramas, etc.,* en 1881. Subtituló su obra *Miscelánea instructivo-recreativa,* y por esta razón debe considerársele un publicista interesado en que el lector popular entrara en contacto con la visión librepensadora del progreso humano. En esta abigarrada obra se suceden las denuncias de las oscuridades de la Edad Media, la crítica de las mentalidades inquisitoriales, las biografías de los principales reformadores, filósofos, científicos e inventores preferidos por el progresismo (Llull, Savonarola, Galileo, Spinoza, Carlos III, Franklin, Edison), junto a las más diversas explicaciones sobre enseres de cirugía y novedades del mundo médico. El objetivo es que el lector de romances y folletines accediera a la cultura científica, y la tesis central se le escapa a veces a este autor:

> La humanidad es una. La ciencia es cosmopolita. La verdad no tiene patria. La verdadera religión es la que uniendo a los hombres con los lazos del amor conduce solemnemente a la gran familia humana por el camino de la instrucción y de la virtud al valle de la felicidad (1881: I, 152).

Ni Dios ni los frailes, duramente hostigados, parecen tener mucho que ver con este ideal laico y antirreligioso, ofrecido en estilo ínfimo al público más amplio.

Fajarnés publicó también, muy al final del siglo XIX, en 1898, un manual de «filosofía popular» mucho más elaborado que su miscelánea de 1881. Como esta, la obra intenta ofrecer un panorama del pensamiento crítico de Occidente. La novedad es que en lugar de engarzar materiales de naturalezas muy diversas, lo que ofrece esta vez Fajarnés es un auténtico redactado homogéneo. La tesis central del libro podría resumirse con la cita de Draper que encabeza el capítulo titulado «Mártires del trabajo», que reza: «La historia de la Ciencia no es un mero registro de descubrimientos aislados; es la narración del conflicto entre dos poderes antagonistas; por una parte la fuerza expansiva de la inteligencia, por otra la fe tradicional y los intereses mundanos» (1898: 69). Sin embargo, en 1898, Fajarnés parece

haber rebajado su posicionamiento ateo para situarse en el agnosticismo racionalista. Escribe:

> El espíritu humano no se ha contentado con rendir homenaje de agradecimiento, sumisión y respeto a un Ser Omnipotente e infinito, ha querido también conocerlo, estudiarlo, contemplarlo; ha creado la Teodicea, que es el conocimiento de Dios, de sus atributos y perfecciones. De aquí no ha podido pasar. Las aspiraciones humanas no pueden ser mayores. ¡Han tropezado con el infinito! [...]. ¡Pobre humanidad! ¡No quiere medir sus fuerzas! ¡No quiere comprender su escaso poder! (1898: 134).

Lo que parece contrastar con lo que afirma unas páginas más adelante: «Dios nadie sabe lo que es» (1898: 150).

Fajarnés no es precisamente un teórico de altos vuelos, su interés radica en su voluntad de socializar el positivismo y el evolucionismo, y sus doctrinas eclécticas y desordenadas desembocan en un medio camino entre el deísmo y el agnosticismo racionalista. Parece creer en un Ser Supremo típicamente ilustrado cuya existencia no puede demostrar. Y más que presentar un auténtico corpus sistemático de filosofía, parece que le interesara lanzar una serie de cuestiones al aire y trazar un martirologio de víctimas de la intolerancia. Con todo, Ferrer y Guardia debió conocer sus libros porque le dedicó, en 1900, el *Cuento ateo* que había esbozado en 1885.

Del libro *El hereje y el cortesano,* de Matthew Stewart, extraemos la conclusión de que Spinoza sentó las bases doctrinales del librepensamiento deísta moderno, y de que Leibniz, aunque no creía en nada, quiso erigirse como el supremo abogado de Dios, defendiendo la existencia de un Dios que no solo era Sustancia y Naturaleza, sino también Personalidad, Voluntad e Intelecto, sentando las bases para los filósofos teístas posteriores, incluidos los españoles. La razón para defender el teísmo era política y también psicológica. Lo que Leibniz temía era que se extendiera el desamparo vital, y que se viniera abajo el andamiaje de la civilización cristiana, que para él era la mejor de las posibles. Según Stewart, «Spinoza estaba en condiciones de ver claramente que el viejo Dios se estaba muriendo y que su teocrático gobierno sobre la tierra se estaba desmoronando» (2006: 36). Con Spinoza, Europa se acercaba al mundo liberal, a la tolerancia religiosa, que aún tardarían siglos en imponerse, y

cuya predominancia desencadenaría una auténtica revolución científica. Este amanecer del librepensamiento, que en Holanda se produjo en torno a 1670, llegó a España en 1868, de la mano de liberales radicales como Pere Mata o Sunyer i Capdevila. Y nuestro Leibniz, el filósofo agnóstico que decidió tomar partido decididamente por la antimodernidad, por el mantenimiento paternal de la fe primigenia del pueblo español, incluso sin creer en ella, fue Miguel de Unamuno.

El positivismo

El positivismo europeo y español se presentó como una doctrina organizadora de la sociedad, frente a la razón negadora de los Ilustrados. Los seguidores de Auguste Comte se consideraban a sí mismos reformistas conservadores, herederos de los ideales de la Revolución Francesa obligados a instaurar ese nuevo mundo liberal sin nuevos estremecimientos sociales. Como ha escrito Diego Nuñez,

> en el terreno social, la mentalidad positiva conduce primordialmente a planteamientos de racionalización y ordenación moderna de la sociedad española, auspiciados en la mayoría de los casos por varios grupos renovadores, tanto liberales como católico-sociales, que vienen a configurar en este sentido una importante línea de reformismo social positivo, entre 1880 y 1914, con plasmación institucional en organismos tales como la Comisión de Reformas Sociales, creada por iniciativa de S. Moret en 1884, y con una amplia proyección en los movimientos regeneracionistas de los siglos XIX y XX (1975: 13).

Lo que interesa aquí de estos reformismos es su voluntad de desterrar la metafísica como fuente de ordenamiento social. El idealismo era el apuntalamiento de las estructuras de poder en el Antiguo Régimen: lo moral, y lo lógico, era que se desterrase el tomismo y la moral confesional a la hora de ordenar la sociedad resultante de las revoluciones liberales. En un país como España, en el que pervivían estructuras de poder feudales y la Iglesia gozaba de una fuerte e influyente implantación social, ese positivismo quedó restringido a las grandes ciudades, y los pensadores positivistas que fueron más allá del espiritualismo para diseñar su mundo mental fueron una exigua minoría entre los reformadores sociales que

prefirieron pensar al margen de la religión, pero sin romper ni chocar con ella.

Uno de los más importantes fue el «sector de antiguos metafísicos krausistas desengañados de los abusos y exageraciones del idealismo filosófico» (Núñez, 1975: 27), es decir, los krausopositivistas, con Salmerón al frente, los demócratas que remodelaron el evolucionismo armonicista de Krause para reformularlo como un reformismo positivista de corte spenceriano o neokantiano. Otro autor citado con frecuencia por Diego Núñez es Pedro Estasén, a quien reencontraremos entre los defensores del evolucionista Haeckel, y que fue autor de una serie de conferencias imprescindibles para entender los objetivos y el alcance del positivismo español *(El positivismo o sistema de las ciencias experimentales,* 1877). En el caso de los dos pensadores positivistas más destacados de Cataluña (Gener y Estasén), el influjo extranjero vino directamente marcado por la influencia de Comte y Littré. Este último llegó hasta a prologar un libro de Gener, *La muerte y el diablo,* en 1884.

La bestia negra de la propaganda antiprogresista, antipositivista y antievolucionista fue el «materialismo». Cualquier apartamiento del fijismo y el estatismo tradicionales era tildado inmediatamente de «materialismo» pagano, es decir, de ateísmo. Así, por ejemplo, en *Examen del materialismo moderno* (1875), libro de Antonio María Fabié que recogía sus artículos antipositivistas de la *Revista Europea* (1874). La Iglesia y los sectores clericales pronto se dieron cuenta de que las posturas positivistas constituían una seria amenaza para su hegemonía social, y con razón comprendieron que se enfrentaban a su enemigo final. Al único que realmente tenía visos de poder llegar a socializarse para secularizar la sociedad.

Los cimientos de la sociedad misma se vieron amenazados por la revolución positivista, hasta el punto de que

> durante el curso 1875-1876, y a instancias de un grupo de socios particularmente sensibles a la crisis de las posiciones metafísicas idealistas, se organizan en el Ateneo de Madrid unos debates sobre el tema positivista. En la sección de Ciencias Morales y Políticas se discute la cuestión de si «¿El actual movimiento de las ciencias naturales y filosóficas en sentido positivista, constituye un grave peligro para los grandes principios morales, sociales y religiosos en que descansa la civilización?». Y en la de Ciencias Físicas y Naturales se plantea

> esta otra: «¿Puede y debe considerarse la vida de los seres organizados como transformación de la fuerza universal?». Como puede apreciarse a primera vista, la misma formulación de las cuestiones apenas puede ocultar un tono alarmista y precavido respecto a las posibles consecuencias perturbadoras del positivismo (Núñez, 1975: 45).

Los sectores eclesiásticos y clericales se apresuraron a denunciar las nuevas corrientes cientificistas como posturas disolventes, relacionadas con la Primera Internacional, y de naturaleza satánica. Pero no solo ellos. Gumersindo de Azcárate, en el discurso-resumen de las citadas jornadas del Ateneo, preguntó: «¿Puede ocultarse a nadie la gravedad del peligro que para la civilización entraña una doctrina cuyo programa se resume en esta frase: guerra a la religión y a la metafísica?» (Núñez, 1975: 60). Hernández Fajarnés, catedrático de Metafísica de la Universidad de Zaragoza, pensaba exactamente lo mismo, es decir, que el positivismo ponía «en grave riesgo el fundamento de los principios que han formado y mantienen la civilización del mundo» (Núñez, 1975: 67).

Sin embargo, pese a la multitud de alarmas apocalípticas, durante la Restauración se consolidaron los puntos de vista monísticos y cayó en descrédito el dualismo tradicional, basado en Platón, Aristóteles y Descartes. Nicolás Salmerón, en su largo y sustancioso prólogo de *Filosofía y arte,* de Hermenegildo Giner de los Ríos, anunciaba que «todas las concepciones dualistas se han gastado», apostando claramente por la nueva escuela filosófica española. Además, afirmaba que hasta la llegada de los jóvenes importadores de la filosofía alemana,

> España no supo ni pudo emancipar la conciencia en la esfera religiosa, la religión degeneró en fanatismo; el fanatismo vive de la ignorancia; la ignorancia mantiene la servidumbre, y por tal serie de intelectuales y morales degradaciones ligose nuestro pueblo a una especie de semioriental absolutismo teocrático (1878: VIII).

Escribiendo sobre Wundt, José del Perojo expresaba una conclusión general idéntica a la de Salmerón:

> Hoy no permite nuestro estado científico que por más tiempo se sostenga el *dualismo*. Aún puede encontrarse algún científico que siga todavía la corriente del vulgo; pero nuestras ciencias todas tienden a ver en el mundo una unidad, y a formar de este modo el *monismo* (1875: 178 y 182; Núñez, 1975: 149).

Esto no significa que estos autores positivistas fueran ateos. Lo que garantiza es que desterraran las concepciones metafísicas y espiritualistas a la hora de concebir los objetivos de la ciencia y de reorientar la filosofía hacia una disciplina auxiliar que debía apuntalar desde la lógica y la ontología los progresos y descubrimientos contemporáneos. A la vez, se intentaba reformar la sociedad según datos sociológicos, y no a partir de principios morales más o menos inamovibles. Definiendo y discriminando lo que correspondía a la investigación empírica y lo que formaba parte del ámbito de la moral y de las creencias privadas se conseguía desterrar la teología de la ciencia, de una vez por todas, pero sin destruir la religión. Para ella se reservaba el amplio campo de lo «Incognoscible», que en ningún caso debía interferir en las exploraciones del universo reconocible.

Manuel de la Revilla fue uno de los autores más decididamente partidarios de limitar los efectos disolventes de las doctrinas positivistas, definiendo un espacio intermedio en el que ni la Metafísica influyera en la Ciencia, ni el materialismo se apoderara de la filosofía como teoría general:

> Confirmar la verdad profunda con que la crítica kantiana ha declarado incognoscible la esencia íntima, el *noumenon* de todas las cosas. Poner de relieve el escaso valor científico de las dos grandes afirmaciones dogmáticas que se disputan el campo de la filosofía: la afirmación espiritualista y la materialista... (citado por Núñez, 1975: 153).

No debe sorprendernos, por lo tanto, que Spinoza resucite con fuerza entre las letras españolas precisamente en esta década de 1870. Emilio Reus Bahamonde vertió al español por primera vez las *Obras filosóficas* del enigmático autor holandés (Madrid, Victoriano Suárez, 1877), y publicó la introducción de forma autónoma en el número XVII de la *Revista Contemporánea,* con el título «Spinoza y su doctrina». El trabajo es importante no únicamente por el valor intrínseco de Spinoza, sino porque Reus quiso ahondar en los orígenes mismos del librepensamiento moderno:

> Resultó de discusiones de este género una gran conquista para la libertad del pensamiento, porque necesariamente al penetrar si la Biblia estaba o no de acuerdo con tal y cual hipótesis cartesiana, el texto sagrado quedaba sometido al juicio de la crítica racional y la interpretación de la Escritura sujeta a un canon superior de filosofía.

La extrapolación del caso Descartes al darwinismo era evidente. Con Descartes y Spinoza pasó lo mismo que con Haeckel: la teología vio

recortada su jurisdicción, mientras que una disciplina moderna ganaba prestigio y adeptos fuera de la institución eclesiástica y de su control doctrinal. A finales del siglo XVII se planteó en Francia y Holanda un conflicto entre la ciencia y la fe que tardaría un siglo en llegar a España:

> Correspondiendo a tales anatemas, los más de los doctores cartesianos escribían *De concordia rationis et fidei,* esforzándose en demostrar la conformidad entre una y otra. Salió, como otras veces, del debate con mayores bríos la filosofía y con menos autoridad la Biblia (Reus, 1878: 203).

Javier Sádaba dio por zanjado el conflicto entre la ciencia y la fe al resolver que el tipo de asertividad inherente al pensamiento religioso no solo resultaba incompatible con el afán progresivo de la indagación metódica, sino también con el pluralismo social interno que es indistinguible de la sociedad moderna:

> La fe tradicional es incompatible con la ciencia porque aquella utiliza un concepto de verdad que es insostenible desde la fuerza cognoscitiva del método científico. Para la religión [...] la verdad es total y no admite refutación o falsedad posible. Para la ciencia empírica el concepto de verdad es, por definición, contingente, es decir, si algo puede ser verdad lo es porque, al mismo tiempo, puede ser falso. Verdades absolutas no hay (1980: 45).

Gonzalo Puente Ojea también trazó una línea drástica entre quienes enuncian dogmas irrefutables y quienes construyen teorías no solo falsables y contrastables, sino válidas únicamente si se pueden completar, corregir o incluso refutar:

> un enunciado solo es *refutable* cuando recae sobre algo respecto de lo cual resulta en principio posible su *negación mediante la constatación de hechos intersubjetivamente observables*. Ni la noción de Dios ni la de sus atributos infinitos son susceptibles de *refutación* en términos de *realidad*. Sabemos que *no* existen mundos de hadas, pero nos es imposible probarlo, porque las definiciones de tales mundos son especulaciones que *no* pueden, por principio, someterse a alguna *situación empírica imaginable de refutabilidad* (1995: 3).

En definitiva, «ningún hecho de experiencia probará la falsedad del discurso religioso o metafísico, porque este se compone de enunciados respecto de los cuales no cabe imaginar una situación empírica observable que los contradiga» (1995: 67); y «la ciencia, en cuanto conjuntos de enunciados hipotéticos dirigidos a formular una explicación de los

fenómenos siempre susceptible de refutabilidad empírica, es *lo contrario de la fe»* (2013: 167). Conclusiones muy parecidas a las que habían expresado Draper y sus admiradores españoles, hacia 1875.

EL DARWINISMO

Las tesis evolucionistas entraron con fuerza en España durante el Sexenio Democrático (1868-1874), y aunque sus principales defensores y valedores académicos fueron marginados o censurados durante la Restauración, las posturas oficiales no lograron reducir su influencia. Sin embargo, en España hubo referencias al transformismo desde 1860, año en que apareció, en la *Revista de los Progresos de las Ciencias,* una traducción de un artículo de Lyell titulado «De la antigüedad de la aparición del hombre en la tierra» (núm. 10, págs. 121-126). La primera traducción española de *On the origin of the species* vio la luz en 1872, fecha tardía si se la compara con la de otras versiones europeas, y fue retirada cuando únicamente se habían publicado los dos primeros capítulos y parte del tercero. De esta primera edición española pueden destacarse rasgos importantes. En primer lugar, no fue vertida del inglés, sino de la tercera edición francesa de 1870 debida a Clémence Royer. El carácter de esta traductora condicionó de algún modo los primeros pasos del darwinismo español. La versión española de 1872, publicada en la «Biblioteca social, histórica y filosófica», reprodujo un prólogo de Royer violentamente anticristiano, de manera que el evolucionismo se asimiló de forma casi automática con la crítica de la teología católica, cuando esa no había sido, en principio, la intención de Darwin. Además, la versión de Royer se ha considerado habitualmente manipulada y llena de errores de interpretación, puesto que Royer era lamarckiana y no darwinista (Pelayo, 1999: 139).

Asimismo, Álvaro Girón Sierra ha demostrado que Darwin fue relativamente poco leído entre los que buscaban la polémica política y las consecuencias «sociológicas» de lo que había sido elaborado como una pura teoría biológica. Por eso ha escrito que «la discusión en torno al darwinismo se hace alrededor de textos no de Darwin, sino de Haeckel y Spencer» (1995: 7). Con la agravante de que el evolucionismo de Spencer,

un filósofo agnóstico, fue anterior y distinto del de Darwin, a quien asimiló sin seguirle fielmente.

Pronto, lo que empezó como una controversia propia de la Historia Natural derivó en un enfrentamiento político. Hasta la *Gloriosa,* la discusión había conseguido mantenerse en sus debidos cauces, los que daban la razón a creacionistas cristianos y, en el caso concreto de España, a quienes defendían las tesis catastrofistas. El catastrofismo, fundado por Cuvier, era la postura defendida por Juan Vilanova y Piera, catedrático de Geología y Paleontología de la Universidad Central de Madrid, según la cual se habían sucedido en la Tierra diversas extinciones totales debidas a tremendos cataclismos, entre los cuales había sido el último el descrito por la Biblia y conocido como Diluvio Universal. Naturalmente, esas extinciones y creaciones habían sido ordenadas directamente por Dios. Según Pelayo,

> durante la primera mitad del XIX, el nivel de conocimiento geológico era tal que permitió la discusión sobre si la acumulación de materiales de acarreo y otros fenómenos de erosión y sedimentación eran o no las huellas que probaban una anterior gran inundación de la superficie terrestre. Pero esos mismos conocimientos, obtenidos del estudio positivista, de las formaciones estratigráficas llevaron a los geólogos a convenir la necesidad de una edad de la Tierra mucho mayor que los pocos miles de años que le atribuía la Biblia (1999: 59).

En concreto, las Escrituras cifraban en torno a 6.000 años la edad de nuestro mundo.

Poco a poco, pues, los geólogos tuvieron que irse dando cuenta de que nuestro planeta era mucho más viejo de lo que se creía. Y junto a esta primera certeza demoledora, apareció otra con mucho mayor poder de controversia: la edad del hombre. La aparición de restos «humanos» (huesos o productos de la industria lítica) en estratos terciarios no corroboraban precisamente la modernidad de nuestra especie, actualmente datada en unos 30.000 o 60.000 años (Puente Ojea, 2013: 10). Estimaciones recientes indican que el hombre pudo empezar a practicar la agricultura hace 23.000 años. En 1870, el polígrafo Francisco María Tubino (1833-1888) publicaba el artículo «El hombre terciario», en el número 8 de *La Ilustración Española y Americana* (10 de abril, págs. 115-117), donde afirmaba, ni corto ni perezoso, que «si hay un tema en el orden científico

que debe dilucidarse amplia y detenidamente, si existe una cuestión en la mencionada esfera, que sobre todas nos afecta y nos interesa, es de seguro aquella que se refiere a los primeros pasos del hombre sobre la tierra». Y no era para menos: si se confirmaba la presencia de seres humanos durante el período Terciario, no había más remedio que prescindir de las revelaciones mosaicas como fuente de verdad científica[3]. Tubino, partidario de que la religión no interfiriera en la ciencia, apelaba a una razón «libre de tutelas». Bartrina, en su folleto *¡Guerra a Dios!,* también echaba mano del hombre prehistórico en su retahíla de argumentos ateístas:

> La época cuaternaria empieza; el deshielo de las nieves acumuladas en el Polo Norte durante millares de siglos, ocasionó un gran cataclismo. Es esta época la naturaleza pone el sello a su obra, la ley de la elección natural de una raza más elevada que la de los cuadrumanos antropideos actuales hace nacer al hombre (Bartrina y Sunyer, 2013: 76).

Para todas las exposiciones materialistas del cosmos, resulta imprescindible insistir en el tema más polémico: el origen y la antigüedad del hombre.

Las respuestas a este enigma fueron variopintas. Hubo transformistas que postularon la existencia de un ser intermedio entre el hombre y el mono, el «alalus» u «hombre mudo» que aparecía anunciado en las obras de Haeckel. Algunos creacionistas, decididos a hacer coincidir la cronología bíblica con la científica, inventaron a los «preadamitas», animales sin alma que se habrían extinguido durante el paso del Terciario al Cuaternario, y que explicaban la inquietante presencia de «humanos» donde no debía haberlos. En definitiva, la aparición de restos humanos y de aparente industria lítica en terrenos terciarios refrendó el prestigio de la teoría evolucionista.

Recalcitrantes antievolucionistas se mofaban de estas tesis, cuando no las equiparaban a maquinaciones satánicas. En Barcelona, el doctor José de Letamendi dedicó dos discursos a combatir la posibilidad de que el ser humano pudiera ser considerado como un integrante más del reino animal, descendiente de un simio, en 1867. Un tercer «trágala» de la teoría evolucionista al diseño tradicional del cosmos fue el paso de la materia inorgánica a la orgánica. Según las especulaciones más osadas de los darwinistas, la propia fuerza interna de la materia generó las primeras

formas de vida. Esta concepción haeckeliana es la que hizo afirmar irónica y desdeñosamente al doctor Letamendi que el ser humano era nieto de las piedras[4]. Sin embargo, asumir a Darwin, y el primer español en hacerlo públicamente parece que fue José Planellas Giral, catedrático de Historia Natural de la Universidad de Santiago, implicaba que existiera «un tránsito constante e insensible entre el mineral, el vegetal, el animal y el hombre, no solo por lo que respecta a su composición material y modos de agregación, sino también entre las diferentes propiedades y facultades de que gozan» (Núñez, 1977: 88). Planellas escribía estas palabras en 1859, año en que vio la luz *El origen de las especies*.

El monismo científico, por lo tanto, no llegó de Francia, sino de las Islas Británicas (Darwin, Huxley, Draper) y, sobre todo, de Alemania (Haeckel, Büchner, Vogt), aunque el darwinismo que desembarcara en un primer momento lo hiciera filtrado por Clémence Royer. Y lo hizo a pesar de los planes y opiniones del propio Darwin, que jamás rompió con la religión ni imaginó siquiera las inmensas consecuencias que acarrearía su teoría evolutiva. Darwin creía en una Creación original, causada por Dios, pero, y esto fue lo decisivo, no creía en un impulso metafísico constante que causara el cambio evolutivo. En este sentido, hubo no pocos autores españoles que defendieron a Darwin de las derivaciones materialistas ajenas a sus escritos. En otras palabras, lo fundamental del sistema de Darwin es que era la propia materia la que incorporaba fuerza evolutiva, sin agente exterior metafísico. Era un paso fundamental hacia la consolidación de un monismo cosmológico, por primera vez no basado en especulaciones racionalistas, como ocurría en la cosmovisión spinoziana, sino basado en los datos empíricos. Una concepción en la que la materia se desenvolvía sin influencias divinas. Es más, parece que el papel de los naturalistas franceses fuera más bien el de conservar los esquemas creacionistas y catastrofistas, convirtiéndose las doctrinas de Elie de Beaumont (1798-1874) en las más influyentes para los naturalistas españoles que rechazaron el modelo evolucionista.

Sin embargo, Haeckel se declaraba abierta y totalmente spinozista en su concepción monística *pura,* considerando la materia y el espíritu o energía como los dos atributos de la sustancia universal (Núñez, 1975: 188).

Haeckel convertía en un asunto interno de la materia lo que Spinoza consideraba una extensión panteísta. La materia, en este deísmo de nuevo cuño, era capaz de realizar el salto de inorgánica a orgánica *por sí misma,* sin el concurso exterior de un halo energético o espiritual.

Algunos de los más destacados naturalistas españoles no abandonaron las creencias deístas a la hora de defender el evolucionismo. Por ejemplo, uno de los darwinistas de izquierdas más convencidos, Antonio Machado y Núñez (1815-1896), abuelo de los poetas Antonio y Manuel, darwinista entusiasta, partidario de la presencia de monos fósiles en el Terciario, nunca dejó de creer en un «Supremo Hacedor». Según Francisco Pelayo, «con esto se distanciaba de los materialistas más radicales, como Suñer y Bartrina» (1999: 148). Sin embargo, no se andaba con rodeos. En 1872, Machado escribía que

> nosotros negamos la intervención sobrenatural de la manera que algunos místicos la presentan: sería absurdo admitirla aun para aquellos hechos de que no podemos dar una explicación plausible, pues la ignorancia de las causas productoras de un fenómeno, de ninguna manera debe destruir nuestra razón (Núñez, 1977: 66).

Machado está considerado el primer naturalista español en desarrollar trabajos favorables a Darwin, como el que publicó en 1884, un prólogo a la edición española de *Estudio sobre la teoría de Darwin: la lucha por la existencia y la asociación para la lucha,* del político y naturalista francés Jean Louis de Lanessan (1843-1919) (Pelayo, 1999: 164). También aceptó parcialmente el darwinismo un subgrupo de naturalistas adscritos a la Institución Libre de Enseñanza: Augusto González de Linares, Enrique Serrano Fatigati, Alfredo Calderón Arana y Salvador Calderón Arana. Por su parte, el 8 de julio de 1871, *La Humanidad* iniciaba la publicación del ensayo «La teoría darwiniana», de Büchner, traducido por Pompeyo Gener.

El 3 de mayo de 1882 se celebró en la Sociedad Española de Historia Natural un acto de homenaje a Darwin, que acababa de morir. Propuso la sesión Federico Botella, y manifestaron un explícito apoyo a sus ideas Antonio Machado, Ignacio Bolívar, Eduardo Boscá, Víctor López Seoane, José Gogorza, Rafael García Álvarez, Odón de Buen y Gregorio Chil y Naranjo. Gogorza, catedrático de Oceanografía de la Universidad Central, afirmó que ni Darwin ni sus seguidores tenían por qué ser irreligiosos, y

que el conflicto lo habían provocado pensadores posteriores que habían radicalizado las doctrinas del pionero.

Pero no nos llamemos a engaño. Como ha escrito Francisco Pelayo, «a pesar de las manifestaciones favorables de los naturalistas españoles a la teoría evolucionista de Darwin, la tendencia mayoritaria existente en España en el último cuarto del siglo XIX fue la de rechazar el darwinismo». Anota también que ese rechazo se producía «más desde posiciones ideológicas que científicas» (1999: 183). La teoría darwinista aún no había alcanzado un grado de perfeccionamiento suficiente como para que los creacionistas no pudieran encontrarle puntos débiles. Para que lo intuido por Darwin fuera confirmado empíricamente, era preciso encontrar restos fósiles de organismos especialmente simples y primitivos en los estratos más profundos posibles. Pero, en lugar de móneras o protozoos, se iban encontrando trilobites y cefalópodos, organismos complejos cuya presencia aprovechaban algunos naturalistas españoles (Juan Vilanova, Manuel Polo y Peyrolon) para desmentir las teorías evolucionistas. En definitiva, fueron apareciendo obras antidarwinistas por doquier (como *Parentesco entre el hombre y el mono,* de Polo y Peyrolon, en 1878) y se cimentó y mantuvo una «paleontología oficial, creacionista y antidarwinista, impartida en la Universidad Central», cuyo programa presentó Juan Vilanova a la Sociedad Española de Historia Natural, el 3 de mayo de 1876 (Pelayo, 1999: 207).

Como vimos cuando examinábamos el positivismo español, los científicos y pensadores que se declaraban «monistas» eran partidarios de una conciliación entre el mundo metafísico y el material, un medio camino que permitiera tanto desterrar el dualismo tradicionalista como conservar (reformándolo) el orden social establecido. En cambio, quienes realizaban abiertamente planteamientos revolucionarios no dudaban en declararse frontalmente «materialistas», tanto si profesaban una ideología libertaria como si se consideraban marxistas.

En general, durante el último cuarto del siglo XIX, los ateos se autocalificaron de «materialistas», y los deístas, de «monistas». Lo que resultaba fuera de duda era que, para abrazar un evolucionismo libre de condicionamientos, era preciso abandonar la ortodoxia católica: «Machado destacaba el carácter positivo y científico del darwinismo frente a las

explicaciones sobrenaturales, afirmando que esta teoría era combatida por los autores más reaccionarios» (Pelayo, 1999: 162). Blázquez Paniagua ha escrito que

> la divulgación de las ideas de Darwin se hizo a través de las obras y artículos de Haeckel, cuya filosofía monista y anticlericalismo chocaron de lleno contra el catolicismo ortodoxo; al mismo tiempo, la publicación de la obra de John William Draper (1811-1882), *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia* (1876), contribuyó aún más, si cabe, a aumentar la acritud del debate (2007: 1-2).

J. W. DRAPER

R 114944

HISTORIA

DEL

DESARROLLO INTELECTUAL

DE EUROPA

BIBLIOTECA NACIONAL

TRADUCIDA POR

DON FERNANDO ARAUJO

Y

DON JOSÉ GONZÁLEZ ALONSO

—

TOMO PRIMERO

—

MADRID
ESTABLECIMIENTO TIPOGRÁFICO DE RICARDO FÉ
Calle del Olmo, núm. 4
—
1899

La obra de Draper fue traducida por Augusto T. Arcimis y prologada en su versión española por el filósofo y político republicano Nicolás Salmerón. Sus tesis, lejos de aproximarse al ateísmo, significaban un claro llamamiento a la práctica de una espiritualidad alternativa y liberada. Draper creía que la ciencia y el catolicismo no podían coexistir y que, por lo tanto, una haría desaparecer al otro. La primera edición del texto vio la luz en 1876, y fue reeditado en 1885, 1886 y 1888. Ya en el siglo XX, Sempere volvió a poner en circulación una nueva traducción debida a A. Gómez Pinilla, en 1903 (Núñez, 1977: 21).

Álvaro Girón Sierra, especialista en evolucionismo español, está de acuerdo con Blázquez: concibe el darwinismo como una forma de «consenso laxo» de las tesis del naturalista británico, más que una aceptación absoluta de la selección natural tal y como Darwin la concibió. Tanto más cuanto que lo que parece que influyó con fuerza en el ámbito científico español fueron más bien las tesis de Haeckel y Spencer, y no las del propio Darwin (Girón, 2010: 121). Su propuesta adicional consiste en trasladar ese consenso laxo al plano de la pluralidad política en el espectro de la extrema izquierda. De la misma forma que la teoría de la evolución había concitado a distintos científicos y pensadores afines, lo mismo podría decirse de republicanos, anarquistas y socialistas, que no deberían estudiarse por separado en «compartimentos estancos». La inquietud de Girón resulta fundamental para entender que, precisamente, la disidencia religiosa (tan vinculada a la aceptación del evolucionismo) era lo que unía a todos esos intelectuales que, pese a actuar desde distintas plataformas o espacios políticos, acostumbraban a manifestar públicamente su afinidad. Así supo expresarlo:

> Cierto es que no pocos libertarios trataron tenazmente de definir una subcultura de oposición que intentaba explícitamente alejarse de los patrones dominantes de la burguesía [...]. ¿En qué sentido los diferentes grupos libertarios desarrollaron una lectura *distinta* del darwinismo que se desgajaba claramente en la cosmovisión republicana? Trascendiendo todo ello cabe preguntarse por la argamasa que hacía que republicanos, anarquistas y socialistas compartieran una cultura política común. Y una de las posibles —y mejores respuestas— se encuentra precisamente más allá de la política misma: la disidencia religiosa materializada en la gran influencia que masonería y librepensamiento [...] tuvieron en la izquierda catalana de las últimas décadas del XIX (Girón, 2010: 122).

Hacia 1880, los anarquistas catalanes ya habían conseguido articular una red cultural que abarcaba clubes, cafés, editoriales, publicaciones, ateneos y escuelas laicas. Describir ese ambiente resulta fundamental para historiar el ateísmo peninsular, puesto que de esa argamasa masónico-librepensadora surgieron los revolucionarios ateos más importantes de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX: Ferrer y Guardia, Llunas i Pujals, Gaspar Sentiñón Cerdanya y José Nakens. Sus precursores fueron los liberales radicales Pere Mata, Sunyer i Capdevila y el republicano Bartrina.

Girón aporta nuevas claves para entender ese disperso librepensamiento que explotó en la década de 1870, la década positivista por antonomasia: parece ser que durante el Sexenio Democrático «predominó un librepensamiento ateo, especialmente interesado en la difusión del materialismo germánico» (2010: 123). Los autores que representaban esa corriente fueron Ludwig Büchner, Karl Vogt y, de nuevo, Ernst Haeckel. En la Biblioteca de Catalunya se conserva una edición de 1866 de la obra de Vogt *Lecciones sobre el hombre: su lugar dentro de la creación y de la historia de la Tierra,* en versión francesa publicada en París por la casa Reinwald. De 1885 es el volumen *Morfología general de los organismos,* traducido por Salvador Santpere y Miquel y revisado por el médico Gaspar Sentiñón, fundador y director del único periódico manifiestamente ateo, y nacido para glosar y extender el ateísmo, *La Humanidad*.

Sentiñón había traducido y prologado en 1873 *Ciencia y naturaleza: ensayos de filosofía y de ciencia natural,* de Ludwig Büchner, edición que no cita Francisco Pelayo (1999: 270). En cambio, Pelayo sí registra gran número de ediciones españolas de Büchner en el siglo XIX: *Fuerza y materia* fue publicado en 1868 y 1878; *Ciencia y naturaleza,* en 1873; *El hombre y su lugar en la Naturaleza,* en 1886 y 1889; *Luz y vida,* en 1888, y *La vida psíquica de los animales,* en 1881.

En la Biblioteca Nacional de España, el libro de Haeckel más antiguo es la edición original alemana de *Gesammelte populäre Vorträge aus dem Gebiete der Entwicklungslehre,* de 1878, lo que viene a significar *Conferencias populares extraídas de la teoría de la evolución*. Haeckel fue, ante todo, un divulgador y un polemista que quiso forjar en su «monismo»

un medio camino entre el espiritualismo y el materialismo extremo. Estas opiniones fueron resumidas en su obra *El monismo como nexo entre la religión y la ciencia: profesión de fe de un naturalista,* que vio la luz en España en 1893 y 1900. En 1889 había sido publicado *Ensayos de psicología celular,* mientras que *Estado actual de nuestros conocimientos sobre el origen del hombre* lo fue en 1900. En 1903, la editorial Sempere editó *Los enigmas del universo,* traducido por Cristóbal Litrán. De esa primera edición se imprimieron 6.000 ejemplares, y aún hubo dos más de 4.000 copias cada una.

Más allá de las ediciones de sus obras, las teorías de Haeckel recibieron una extraordinaria atención por parte de la prensa española. En 1874, la *Revista de España* reseñaba *Histoire de la création des êtres organisés,* que fue vertida al español por la *Revista Europea* y publicada en treinta entregas entre 1878 y 1879. También en 1874, Francisco Tubino publicaba su trabajo «Darwin y Haeckel: antecedentes de la teoría de Darwin», en el número primero de *Revista de Antropología*. En el mismo volumen, Rafael Ariza publicaba «Diferencias específicas de las razas humanas», que también comentaba y criticaba ampliamente las tesis de Haeckel. En 1875, José del Perojo daba a la imprenta su artículo «Haeckel juzgado por Hartmann», en la *Revista Contemporánea* (núm. 1, págs. 358-369). A la empresa de Perojo se debió que se editara la primera traducción del *Origen de las especies* darwiniano, y también la de *La descendencia del hombre* (1885) (Pelayo, 1999: 291-292).

Pero opino que el texto más sintético y relevante en defensa de Haeckel aparecido en España fue «La Creación, según Haeckel» *(Revista Contemporánea,* núm. 17, págs. 148-166), publicado por Pedro Estasén en 1878. No es posible, a mi modo de ver, localizar otra exposición más clara y divulgativa del pensamiento transformista en la prensa española de la época. Las consideraciones metafísicas, en este escrito, brillan completamente por su ausencia, aunque los términos en que se expresa Estasén quepan dentro del «monismo» y no sean etiquetados de «materialismo». Escribía el pensador positivista catalán que

> la indestructibilidad de la materia o de los átomos, la conservación de la fuerza, y por lo tanto la transformación de las fuerzas físicas, la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza y la

> identidad de sustancias y de fuerzas en toda la extensión del espacio visible, la unidad íntima de todos los fenómenos, orgánicos e inorgánicos, la lenta formación de los cuerpos celestes, la aparición de los seres que viven, debida al concurso de las fuerzas físicas y naturales, la diferencia puramente cuantitativa entre las funciones orgánicas más elevadas del hombre y las de los animales[5], la consideración de orgánica atribuida a la función nerviosa, el pensamiento considerado un funcionalismo cerebral; estos dogmas de la filosofía monística o unitaria, son reincorporables al transformismo (1878: 152).

Imposible concentrar más bombas antiidealistas en un párrafo tan apretado: el sintagma «inmutabilidad de las leyes de la naturaleza» implicaba que ni siquera un Ser Supremo o un Hacedor metafísico podía modificar o moldear el funcionamiento del universo físico. La «unidad íntima de todos los fenómenos, orgánicos e inorgánicos» implicaba necesariamente reconocer que la materia de la que estaba hecho el hombre no era distinta ni más sutil que la de minerales y plantas, sino puramente material también. Y lo más importante, que el soplo que separaba a la materia inorgánica de la orgánica era una cuestión de mera organización, sin intervención externa. Pero quizás fuera la proposición «pensamiento considerado un funcionalismo cerebral» la más osada de todas, puesto que implicaba la desaparición del concepto de «alma» (y del mundo moral a ella asociado) y su sustitución por un instinto organizado según las necesidades orgánicas de un animal especialmente carente de defensas y armas naturales tales como garras, colmillos o caparazones.

A través de Haeckel, Estasén cree haberse retrotraído hasta el límite mismo de la razón y la capacidad de análisis del ser humano, lo cual indica que (como el mismo Haeckel) no cerraba la puerta a lo incognoscible, pero que, por otra parte, nada ajeno a la materia incidía en su desarrollo. No hay nada conocible más allá de los 67 tipos de átomos que forman el universo, tanto el mineral o el gas que descansa en un astro celeste como las moléculas de que están hechas las células que forman tejidos modulables y autorreproducibles.

Como nos recuerda Diego Núñez, la Facultad de Medicina de Valencia se convirtió en

> uno de los centros más activos en la introducción del evolucionismo en España, y, en especial, el doctor Peregrín Casanova, catedrático de Anatomía desde 1875 y más tarde decano, que había estudiado con Haeckel en Jena y que había publicado ya en 1877, [...] *La Biología General,* libro de claro influjo haeckeliano, que, aprovechando la oportunidad deparada por

> los debates del Ateneo, es recomendado «con interés» a sus lectores por *El Mercantil Valenciano* (1977: 38)[6].

La actividad incansable de Casanova, así como el desenfreno editorial de la casa Sempere, vinculada a Blasco Ibáñez, y la celebración, el día 22 de febrero de 1909, de la velada de homenaje a Darwin en el paraninfo de la Universidad de Valencia, convirtieron a la ciudad en la capital del darwinismo español. Mientras que Barcelona se erigió como líder del acratismo ateo, Valencia se convirtió en una auténtica plataforma de monismo evolucionista. Resulta de enorme interés consultar los discursos y comunicaciones que se leyeron en esa sesión del centenario de 1909, así como las notas de prensa de adhesión o condena que suscitaron. Pueden leerse en *El darwinismo en España,* la antología preparada por Diego Núñez en 1977 (págs. 245-280).

A propósito de Darwin, Unamuno declaró esperanzado que la doctrina evolucionista

> parece abrirnos un nuevo mundo de ideal después del cataclismo mecanicista del siglo XVIII, después de aquellas concepciones estáticas y materialistas de la vida y el universo. Porque la concepción materialista es la estática, y la concepción dinámica es siempre espiritualista (Núñez, 1977: 258).

Unamuno siempre tan original, deshaciendo lazos que parecían evidentes. Sin embargo, sabía muy bien de qué hablaba, y oponía el spencerismo al mecanicismo de los ilustrados. Y la frase encaja a la perfección con sus opiniones de siempre, su agnosticismo desgarrado y pseudoteísta: sin fe era imposible vivir, la ciencia no traía aparejada la felicidad humana, por lo cual resultaba imprescindible *seguir creyendo* o *seguir necesitando creer, o a lo sumo hacer ver que se creía para no perturbar a los demás,* tema final de un buen número de ensayos y narraciones debidos a su pluma.

En 1895 vio la luz un expresivo folleto de Odón de Buen, *Concepto de la Naturaleza,* en el que las tesis darwinianas aparecen ya perfectamente asimiladas hasta las últimas consecuencias antirreligiosas, precisamente las que el mismo Darwin trabajó para paliar. El folleto apareció sin fecha, pero por una anotación del prólogo preliminar, un notable estudio biográfico de R. de Pallás, se nos aclara que el prólogo fue escrito cuando Odón de Buen

contaba con «apenas 32 años», lo que nos permite datar aproximadamente el librito hacia 1895, puesto que el gran naturalista había nacido en 1863, un año antes que Unamuno.

De Buen abrazó las posibilidades más desafiantes de las conclusiones evolucionistas. Definió el Universo como «un conjunto armónico de seres, distintos hoy, pero que no son otra cosa que fases diferentes de una misma materia, a través de ilimitado tiempo evolucionada» (1895: 33). Una idea recurrente en sus escritos es la que relaciona las explicaciones míticas e irracionales de los hombres primitivos con los cristianos actuales:

> Nació el hombre en el período terciario, según rezan las adquisiciones de la antropología prehistórica, según demuestran las preciosas conclusiones de Quatrefages, Capellini, Topinard, Mortillet y tantos otros como levantaron su voz en el Congreso de Antropología de Lisboa. Al principio de su evolución, rodeada de un clima y una vegetación de suyo fantástica, entre un verdadero aparato de exhibiciones eléctricas y aéreas como desplegaría la sorprendente naturaleza de la meseta central asiática, no es extraño que las primeras disquisiciones, del cerebro humano dimanadas, tuviesen un marcado sello de fantasía y un extremado sobrenaturalismo que fue transmitido a las numerosas generaciones sucesivas (1895: 28).

Cuatro años antes había escrito que

> pasó a los psicólogos respecto a las facultades intelectuales del hombre, lo mismo que a los primeros pueblos con las concepciones cosmogónicas; forjaron la doctrina antes de conocer los hechos, y al pretender interpretar los más complejos fenómenos cuyo conocimiento solo puede ser fruto de larga experiencia científica, acudieron a la fantasía, sentando como dogmática la conclusión que formularon (Núñez, 1977: 82).

Este tópico sobre el origen de las religiones es muy común en los escritos de la época. Sunyer i Capdevila, por ejemplo, escribe:

> El Hombre antiguo, en la ignorancia del mundo y de sí mismo, creyó ver en cada fenómeno una mano extraña, oculta y poderosa, y en medio de las rudas pruebas de la Naturaleza primitiva, buscó una morada tranquila y apacible donde ser feliz, creyó en seres superiores, y los adoró; soñó en un mundo mejor, y creyó en él (1871).

La explicación primitivista llegó viva a la Segunda República e incluso fue refrendada, tal y como expone Puente Ojea, por la antropología cultural, a finales del siglo XX[7]. Otro divulgador republicano, Ramón Vaquer, redactor de la revista *El Ateo,* escribía en julio de 1933 que

> en los tiempos más remotos a partir de la Edad Paleolítica, en que la Humanidad apareció sobre la tierra apenas salida de la animalidad simiesca, viviendo en plena ignorancia e inerme por completo de conocimientos científicos por la simple y natural razón de que la ciencia no existía, como es de suponer, el hombre no podía explicarse el origen y filiación de los fenómenos naturales.

En definitiva, «las exhibiciones eléctricas y aéreas» de que hablaba De Buen cuarenta años antes. Continuaba Vaquer:

> En estas condiciones, el ser humano no podía explicarse qué eran y de dónde venían el trueno, la lluvia, las pedreas, el rayo, la centella, las epidemias, las enfermedades, ni ninguna de las calamidades naturales o infecciosas que le fastidiaban y azotaban; ni tampoco se explicaba cómo se generaban las manifestaciones atmosféricas, climatéricas o físicas que le favorecían, le ayudaban en su natural impotencia.

Hasta que llegaron los vivos chamanes, los magos y sacerdotes, que convirtieron todos aquellos mitos primitivos en religiones positivas, en fuentes de poder, dominación y explotación:

> y es así como aquellos tuertos intelectuales daban a los hechos naturales o artificiales una interpretación y explicación favorable a sus designios, a sus ambiciones y a su haraganería, inventando dioses y mitos que les sirvieran de instrumento, escudo, barrera y muralla en sus supercherías, charlatanismos y múltiples truhanerías (Vaquer, 1933b, pág. 4).

Aunque no existía la necesidad de que un pensador evolucionista fuera ateo (ni siquiera lo fueron los principales defensores del darwinismo en España). Son creyentes dos de los científicos neodarwinistas actuales más importantes de España, Andrés Moya y Francisco José Ayala, quien además se ordenó sacerdote y se licenció en Teología. Ocurrió como en el caso del tacitismo: los políticos clericales y la Iglesia acusaron sistemáticamente a los evolucionistas de materialistas y disolventes. De esta forma, se crearon dos campos políticos enfrentados, donde más o menos una línea separaba a creacionistas de evolucionistas, a clericales de anticlericales, y a conservadores de liberales.

Durante las primeras décadas del siglo XX, la ideología de los evolucionistas no hizo más que radicalizarse, hasta el punto de que la defensa de Darwin (autor completamente ajeno a las derivaciones ideológicas que se realizaron a partir de sus investigaciones) se asoció con empresas culturales claramente revolucionarias, como la editorial Sempere,

que divulgó las obras del mismo Darwin, de Lamarck, Haeckel, Spencer, Büchner, Proudhon, Marx y Nietzsche (Blázquez, 2007: 2-3). En 1903, Sempere editaba *Luz y vida,* también de Ludwig Büchner. Aún en 1930 era traducido Büchner al español: *Fuerza y materia: estudios populares de historia y filosofía naturales* (Barcelona, La Revista Blanca). La edición original de este libro se remontaba a 1855, lo cual lo sitúa antes de la revolución darwiniana.

Así como Haeckel pretendió establecer un sistema que lograra conciliar evolucionismo y cristianismo, Büchner es un autor especialmente claro y elocuente por lo que se refiere a una formulación inequívoca del materialismo cósmico:

> Podríase multiplicar infinitamente el número de estas cuestiones sin cambiar en nada el resultado general, que demuestra que el estudio empírico de la Naturaleza no puede encontrar, donde quiera que lleve sus investigaciones, señal ni traza alguna de influencias sobrenaturales en el espacio ni en el tiempo (1930: 55).

Y tampoco es precisamente vaga la orientación antirreligiosa que se desprende de esta filosofía:

> Despreciar la materia —desdeñar uno su propio cuerpo porque forma parte de ella—; considerar a la Naturaleza y al mundo como polvo de que es necesario desprenderse —maltratar y atormentar el cuerpo—, solo de la ignorancia y del fanatismo puede provenir semejante aberración (1930: 32).

Según Pelayo, «Büchner criticaba a Darwin por su indecisión a la hora de abordar desde un punto de vista materialista el origen de la vida» (1999: 274). Situados Darwin en el cristianismo y Haeckel en el monismo, parece que los tres pensadores germánicos decidida y definitivamente ateos fueran Büchner, Marx y Nietzsche.

Impresiona consultar la lista de obras publicadas por Sempere; por ejemplo, en la relación de ellas que figura en la última hoja de *Luz y vida* (1903). Figuran en esa lista, relacionables con la extensión del ateísmo: *Las mentiras convencionales de la civilización,* de Max Nordau; *Sebastian Roch (la educación jesuítica)* y *El abate Julio,* del virulento anticlerical Mirbeau; *La muerte de los dioses, La resurrección de los dioses* y *El Anticristo,* de Merejkovski; y varias obras de Spencer: entre ellas, *Creación y evolución, La religión: su pasado y su porvenir;* además de un extenso muestrario de

obras de Draper, Engels, Gorki, Ibsen, Kropotkin, Maeterlinck, Nietzsche, Nakens, Morote, Malato, Reclús, Renan, Rizal, Schopenhauer, Sorel, Tolstói y Zola.

De esta forma, el editor valenciano filoanarquista Francisco Sempere i Masià (1859-1922) se convertiría en uno de los principales impulsores de las ideologías radicales en España. Sempere fundó su editorial en 1900, y en 1914 la fusionó con la casa Iberoamericana de Vicente Blasco Ibáñez, que era amigo suyo, lo que dio lugar a la empresa Prometeo. ¿Fue una casualidad que uno de los dos homenajes a Darwin celebrados con motivo del centenario de su nacimiento se organizara precisamente en Valencia? En 1909 conferenciaron en esa ciudad los principales defensores académicos del evolucionismo: Juan Bartual (1863-1940), catedrático de Histología y Anatomía Patológica; Peregrín Casanova (1849-1919); Odón de Buen (1863-1945), oceanógrafo masón; el zoólogo José Fuset (1871-1952); el bioquímico José Rodríguez Carracido (1856-1928), y nada menos que el filósofo y escritor Miguel de Unamuno. El polígrafo había traducido al español, aproximadamente entre 1893 y 1910, un total de seis obras de Spencer o sobre sus doctrinas: *La beneficencia, El progreso: su ley y su causa, De las leyes en general, Exceso de legislación, El organismo social* y *Ética de las prisiones,* junto con el *Resumen de la flosofía de Herbert Spencer,* en dos volúmenes, de Howard Collins, todas para *La España Moderna*.

Las ponencias que se impartieron en Valencia aquel 1909 vinculaban el darwinismo con el socialismo y el positivismo anticlerical; sin embargo, no se produjo ninguna defensa del ateísmo, más bien al contrario, puesto que Unamuno trazó una escala de valores que espiritualizaba el estudio científico considerado como el cultivo de la conciencia. En Lorca se celebró un segundo congreso de homenaje a Darwin que aún se revistió de mayor voluntad de conciliación entre ciencia y fe (Blázquez, 2007: 4-5).

Sin embargo, hasta muy avanzado el siglo XX continuaron los ataques al evolucionismo. En un volumen de la *Enciclopedia Espasa* de 1921, en el cuerpo de la entrada «Pitecántropo», se lee: «el transformismo [nombre eufemístico de la evolución] es como un postulado de la ciencia atea»; y en otro de 1928 se explicaba:

> La Iglesia católica siempre ha creído que el pasaje histórico de la creación de nuestros primeros padres, tal como se refiere el primer libro del Génesis, debe tomarse en sentido literalmente histórico, y no en sentido alegórico, y, por tanto, los católicos han de creer que los cuerpos de Adán y Eva fueron formados directamente por Dios, sin que viniesen por evolución de un animal inferior (Blázquez, 2007: 11).

El núcleo catalán

La primera asociación librepensadora catalana, que tuvo su sede en la calle Mercaders, 5, era también el local de la Federación de la Región Española de la Asociación Internacional de Trabajadores (Girón, 2010: 123). Detrás de ambas organizaciones latía el impulso del doctor Gaspar Sentiñón i Cerdanya, que fue ayudante de Bakunin. Se deben a Sentiñón todas las notas antirreligiosas que se publicaban en el periódico *La Humanidad,* que editó la asociación librepensadora entre 1870 y 1872. Durante los años ochenta, colaboró en la revista *Acracia* y en el periódico *El Productor,* ambos, medios de filiación anarquista que se imprimieron en el taller tipográfico «La Academia».

La Humanidad es un caso insólito de semanario dedicado enteramente a cuestiones filosóficas. Su tema es el ateísmo, y no tanto el anticlericalismo, y su lema: «Ciencia. Moral. Justicia». Busca siempre revestirse de materiales de pensadores que apoyen la irreligión. Su primer editorial (31 de diciembre de 1870) es toda una declaración de principios:

Año II. Barcelona 10 Junio de 1871. Núm. 23.

LA HUMANIDAD.

PERIÓDICO SEMANAL

ECO DE LA ASOCIACION LIBRE-PENSADORA DE BARCELONA.

Redaccion.
Baños nuevos, núm. 18, piso 1.°

Administracion.
Riera de San Juan, núm. 3, piso 1.°

SE PUBLICA
TODOS LOS SABADOS.

Suscricion y venta.
Al mes 2 rs.—Número suelto 1/2 real.
Fuera de Barcelona, 7 1/2 rs. trimestre.

CIENCIA. MORAL. JUSTICIA.

SUMARIO.

Asociacion Libre-Pensadora de Barcelona.—Asociacion Libre-Pensadora de Barcelona.—Seccion doctrinal: La Dignidad humana y el Cristianismo por *P. G.*—Alcances. Libre Moral y Destino: (ensayos filosóficos,) por *A. Vinardell Roig.*—Crónica: por *R. M. de L.*—Seccion bibliografica: Idos y el Diablo, por *A. V. R.*—Recomendaciones.—Advertencia.

ASOCIACION LIBRE-PENSADORA DE BARCELONA

Habiendo sido nombrado en junta general una Comision ejecutiva yadministrativa para que la represente en todos sus actos, esta queda instalada en la calle de Santa Eulalia, núm. 2, principal.

ASOCIACION LIBRE-PENSADORA
DE BARCELONA.

Convencida esta asociacion de que las manifestaciones religiosas, —pertenezcan al culto que se quiera,—solo contribuyen á aumentar la supersticion y el fanatismo, indicando tan solo el grado de ignorancia del pueblo que las practica; creeria faltar á un deber de conciencia si no manifestára su profundo desagrado, por la proteccion oficial que el alcalde 1.° de esta ciudad ha dispensado á la acostumbrada manifestacion que cada año vienen celebrando los católicos de Barcelona. Si de lamentar es el que haya quien asista y acompañe á los curas en el ridículo paseo de sus figuras y de sus símbolos, mucho mas lo es el que una autoridad que representa á toda una poblacion, en la que hay individuos pertenecientes á varias religiones, á la par que otros que las desechan por inútiles ó perjudiciales, lo apoye y lo proteja en especial, como si se tratara de un acto de alta trascendencia para el bien público.

Mientras se ejerzan actos como estos, la conciencia humana debe responder por sus fueros. Así lo creen los individuos de esta asociacion.

Barcelona 8 de Junio de 1871.

La comision.

SECCION DOCTRINAL

LA DIGNIDAD HUMANA Y EL CRISTIANISMO.

Se ha sentado por escritores y filósofos que la dignidad humana ultrajada por el Paganismo, el Cristianismo la reivindicó. ¿Que hay de verdad sobre esto? Examinemos la cuestion, presentando lo que significa la evolucion pagana en la Historia; veamos lo que fué en si, y en qué situacion puso al Hombre la evolucion cristiana, y de la comparacion deduzcamos la consecuencia.

Para nosotros el Cristianismo sustituyendo á la Fatalidad la Providencia, solo fué una protesta, solo fué un movimiento exagerado y contrario al paganismo, que obró como impulsado por la ley del péndulo, el cual desviado en un sentido no se para en el centro, sino que exagera una oscilacion en un sentido opuesto. Esto hizo que aun que envolviera en sí el sentimiento de la Justicia, esta no se realizara, efecto de su error de cálculo.

Y vamos á probarlo, bajo la ley de la Fatalidad, el Hombre antiguo se sometia á lo que le dominaba; la Justicia no existia, solo existia el hecho, el *Fatum* era omnipotente. El Cristianismo se levantó y dijo: ¡esto es injusto! el Hombre no debe estar dominado por el conjunto. Pero en vez de proclamar la Justicia inmanente en él, en vez de decirle: no hay Justicia, pero debe haberla y tú debes realizarla; le dijo, no hay Justicia, pero resignate que te la harán; si no la tienes es porque pecaste—pues habiendo Providencia solo se comprenden los males como á castigos—reconciliate con tu creador, y la Justicia será hecha: y en lugar de enseñar al Hombre á progresar por el trabajo, díjole; ¡Ora y espera! ¿Fué otra cosa esto que la prolongacion el *statu-quo*, bajo diversa forma?

La dignidad del Hombre fué proclamada, pero nada mas. ¿La tuvo? No, pues se la subordinó inmediatamente á lo absoluto, se centralizó la Justicia fuera del espacio, y al hacerla trascendental y ultramundana, se la hizo imposible.

En la edad antigua, el Hombre en pos de gloria lanzá-

> todas las creencias basadas sobre las escrituras bíblicas se desvanecen a la vez y por completo. Con esto, ya nada de creación y de reposo de Dios, nada de pecado original, nada de tipo único del género humano, de diluvio universal, de confusión de las lenguas, de genealogía hebraica, de revelaciones de Moisés, ya no más pueblo escogido, ni tablas con falsos mandamientos de Dios no menos falso. Hay pues negación absoluta de los orígenes de la humanidad y de la divina institución de Israel.

Y el programa político asociado a esta negación no tarda en aparecer: con la justicia

> son incompatibles el fanatismo religioso, las creencias exclusivas, los privilegios de toda especie, pues cual le sucede a la ciencia no puede extenderse y afirmarse sino con la desaparición sucesiva de las instituciones de derecho divino, creadas en los tiempos de ignorancia y de opresión.

En la sección «Máximas» del 13 de enero de 1872 (pág. 7), las citas eran dos. Una, del padre Mariana: «La religión y el brazo eclesiástico son la capa con que muchas veces se suelen cubrir los príncipes, y aun solaparse grandes engaños»; la otra, del barón de Holbach:

> Es una cosa muy digna de notarse, que la secta cristiana haya sido ocasión continua de que se derramase sangre humana, y que la epicúrea, que niega la providencia y la inmortalidad del alma, haya permanecido siempre pacífica sin causar el menor daño ni incomodidad a nadie.

El semanario *La Humanidad* representa un punto culminante en el desarrollo de la filosofía atea española, si no su manifestación cultural más compleja y acabada anterior a las obras de Ortega y Gasset y Puente Ojea. En su interior se encuentran piezas tan singlulares como el artículo «La Naturaleza no obra conforme a su fin», publicado el 23 de diciembre de 1871, que firmaba B. S. Canes, y en el que leemos conclusiones como las siguientes:

> Para los partidarios de Dios, para los que no pueden concebir la eternidad de la materia y sus leyes, la Naturaleza no es más que una grande obra llevada a cabo con estricta sujeción al plan preconcebido por un ente creador. En todos los seres y objetos naturales pretenden ver impreso un *destino determinado* que pone de relieve la existencia de una causa primera. Todos los fenómenos de la Naturaleza que sin cesar cautivan nuestra atención son partes integrantes de ese magnífico plan que solamente existe en la mente de los que miran siempre las cosas al través del prisma de la preocupación.

Y continúa nuestro filósofo:

> Uno de los fenómenos que prueban la no conformidad de la Naturaleza con su fin, es la existencia de los monstruos. En las combinaciones monstruosas se ve palpablemente la falta de plan en la Naturaleza; de otra suerte no quedarían muy bien paradas la inteligencia y previsión del autor de ese plan. ¿Qué diremos de las causas finales de la Naturaleza, cuando veamos aparecer un feto sin cabeza? ¿Podrá haber algo más absurdo y contrario a su fin?

En una obra de Büchner encontramos una demostración similar, aunque el argumento de Büchner es aún más sutil que el de Canes:

> volviendo ahora a los monstruos, diríamos que habíamos olvidado agregar que se pueden producir artificialmente, haciendo una lesión en el huevo o en el feto. La naturaleza no tiene remedio para reparar este mal; antes al contrario, sigue el impulso recibido, continúa obrando en esa falsa dirección y engendra un monstruo. ¿Hay quien pueda desconocer la falta total de inteligencia y el puro mecanismo en este procedimiento? ¿Puede admitirse la idea de un creador inteligente que gobierne la materia con un fin, al observar un fenómeno semejante? (1930: 99).

No se trata ya de que se detecten abominaciones en la creación, incompatibles con un plan definido y bondadoso. La cuestión es que el ser humano es capaz de introducir cambios en la generación de seres que ni la Naturaleza ni un supuesto Dios son capaces de corregir.

Compárense estas conclusiones de este redactor con las que, con un siglo más de acumulación de materiales filosóficos, trazó Puente Ojea en uno de sus trabajos más completos, el artículo «¿Tiene sentido el universo?», publicado en el periódico *El Mundo* el 7 de enero de 1994, e incluido luego en su miscelánea *Elogio del ateísmo: «Es el ser humano* quien otorga sentido a las cosas en virtud de su acción teleológica. Las cosas, por sí mismas, pueden desempeñar *funciones,* pero no poseen *sentido*. El hígado, por ejemplo, tiene *función* en el metabolismo, pero sería impropio decir que tiene *sentido»* (2007: 65). Canes, en 1871, incluso iba más allá en su labor de demolición, y se llevaba por delante al funcionalismo, escribiendo que

> los animales y las plantas no están dotados de este o aquel órgano para desempeñar tal o cual función; sino que se verifica esa o aquella función por tener este o el otro órgano. Los animales carniceros, por ejemplo, no tienen un sistema dentario expreso para alimentarse de carnes; sino que se alimentan de carne porque tienen un buen sistema dentario [...]. Las aves no tienen alas para volar, sino que vuelan porque tienen alas. El cangrejo de que nos habla Darwin, no tenía las patas en forma de pinzas para abrir las nueces de los cocos y comerse la almendra; sino que pudo abrir las nueces por hallarse dotado de las patas en forma de pinzas.

Merece un comentario aparte la larga serie de seis ensayos que A. Vinardell Roig escribió sobre «Ateísmo, libre moral y deísmo», y que de algún modo vino a conformar el núcleo doctrinal del periódico. Como no podía ser de otro modo en esos años de auténtico furor positivista, el ensayista señala a la Ciencia como a «la piqueta demoledora que, de algún tiempo a esta parte, va socavando lenta pero positivamente este vetusto edificio que la superstición y la fe habían logrado levantar pujante con el transcurso de una infinidad de siglos de embrutecimiento intelectual y de ignorancia». En segundo lugar, afirma que ese estado de cosas es el resultado de tres siglos de filosofía materialista:

> Espinosa y Hegel con su primitivo materialismo panteísta; y últimamente el sabio Büchner y el no menos erudito Schonpenhauer [con] las nuevas teorías de reformas científicas que han introducido en el materialismo contemporáneo son verdaderamente las lumbreras que han llevado y llevan a la sociedad moderna por el camino del progreso positivo y de la única civilización positiva (1 de abril de 1871).

Aquí es donde debemos detenernos y estudiar esta concepción filosófica de Vinardell, que podrá parecer un pequeño detalle conceptual, pero que no solo nos permitirá perfilar claramente los contornos del ateísmo positivista, sino que también nos posibilitará distinguir entre la filosofía de fondo de los redactores de *Las Dominicales del Libre Pensamiento* y las opiniones de los articulistas de *La Humanidad*.

La clave está en Spinoza. Forzando y manipulando sus doctrinas, hemos visto cómo Vinardell lo situaba descaradamente en el campo de los pensadores materialistas. Pero nosotros ya sabemos que Spinoza era deísta. La clave de los seis ensayos de Vinardell consiste en la consideración del deísmo como una religión positiva más, a la que condena por coadyuvar al mantenimiento de la superstición. En la segunda parte de su trabajo, Vinardell critica la utopía del «mañana», un «plus ultra» que considera «mucho más ilusorio aún que la misma concepción hipotética del Dios imperfectible inventado por el Deísmo y las religiones» (22 de abril de 1871). En este sistema, el monismo como posibilidad de conjunción entre materia y espíritu se ha evaporado, ya no hay más que materia, y el librepensamiento no puede conducir más que a un absoluto ateísmo. Veamos cómo lo argumenta:

> De aquí viene luego que el *Ateísmo,* por medio de la filosofía y del libre-pensamiento, y cogiendo los mismos argumentos y sistemas con que los *teístas* presentan a ese ser *hipotético,* producto solo de la pusilanimidad de los pueblos que yacen sumidos en la ignorancia, rechaza igualmente el mismo principio de la *creación universal*. La materia es eterna, solo puede transformarse, y el estudio de sus propiedades excluye al alma y a las entidades metafísicas. Dios es una «hipótesis inútil».

Para Vinardell, deísmo y teísmo son la misma cosa:

> La Moral, la verdadera Moral social, cuya misión es dar completa libertad al hombre por el camino de la fraternidad universal, es evidentemente incompatible con el Deísmo que tiende solo a ofuscar las inteligencias por medio de sus misterios e incomprensibilidades.

De igual forma, el ateísmo científico también combate el escepticismo burlón propio de Voltaire y los ilustrados (27 de mayo de 1871), y pretende sustituir esa crítica creyente por una auténtica moral independiente materialista y positiva, basada en las verdades demostradas.

2739-4

EL DIOS

DE

SUÑER Y CAPDEVILA,

POR

D. NICOLÁS MARÍA SERRANO,

Abogado del Colegio de Madrid.

MADRID:—1869.

IMPRENTA DE S. LARRÉ.

calle del Rio, núm. 24, entresuelo.

Muy parecidas posiciones expresa el colaborador que firmó como «Un ateo» el artículo «¿Qué es Dios?» *(La Humanidad,* 3 de junio de 1871). Exponía este ateo que

> las razas judaicas, embrutecidas por la servidumbre, reconocieron por imposición a un Dios cruel y vengativo, autor de pestes y guerras. Los cristianos, humanizando a la idea de Dios, y divinizando a un hombre, cayeron en pleno misticismo; y por fin, viene el deísta, y concibe a su Dios sin atributos, como causa o razón de ser de todo lo creado.

Este descrédito general del deísmo, considerado como una fuente más de alienación y mentira, repetimos, es uno de los rasgos más llamativos del semanario *La Humanidad.*

Y como comprobamos al ocuparnos de Sunyer y Bartrina, no cabe duda de que nos encontramos ante el precedente inmediato del ideario de Ferrer y Guardia, para quien la idea de Dios equivalía directamente a la del Mal. Según «Un ateo», «Dios es la fuente de todos los errores, la causa de la perpetuación de todos los males, la sanción de las grandes injusticias, el origen de todas las inmoralidades».

El trabajo «La dignidad humana y el cristianismo», que Pompeyo Gener publicó en *La Humanidad* el 10 de junio de 1871, es el que mejor representa su flosofía tan vitalista como positivista: «¡Obediencia! ¿Qué significa esta palabra en la acepción teológica? Ni más ni menos que la abdicación de nuestra autonomía, lo cual es la negación más rotunda de la Justicia». El destino del hombre ha de ser revolverse contra las cadenas, impugnar la resignación, pelear por la libertad, siempre y a cualquier precio: «Cuando el Hombre es dominado por fuerzas superiores a él, cuando ha luchado con todo su esfuerzo, pero en vano, se comprende que sucumba sin desesperación, pero protestando».

La Humanidad, por su insólita originalidad, merecería una monografía aparte, acompañada de una antología de los textos más modernos publicados en ella. En toda la historia del ateísmo español no volverá a repetirse el caso de una revista tan clara y especializada, limpia del sensacionalismo anticatólico que afea tantas publicaciones republicanas de brocha gorda, que consiga revestirse de suficiente continuidad. Ni siquiera durante la Segunda República.

Pero en la capital catalana no solo existió actividad y militancia atea en las filas del librepensamiento. La masonería local desarrolló un importante círculo antiespiritualista que buscó la vinculación directa con los ideales obreros y nacionalistas. Entretanto, *La Humanidad* se centraba en cuestiones teóricas. Rossend Arús organizó en 1885 el Círculo La Luz, que se definió por su «radical ateísmo» (Girón, 2010: 124) y que dio cobijo a los anarquistas que tuvieron que pasar a la clandestinidad a partir de 1874. A las reuniones de La Luz acudían también otras personalidades destacadas del mundo ácrata catalán, como Anselmo Lorenzo y Josep Llunas i Pujals.

Llunas (Reus, 1852-Barcelona, 1905) dirigía otra revista que se imprimía en La Academia. *La Tramontana* pretendía mostrar la total afinidad que existía entre el anarquismo, la masonería, el librepensamiento e incluso el catalanismo. En opinión de Girón, Josep Llunas, un teórico del colectivismo, representaba «la fracción más radical del librepensamiento catalán: decididamente ateo y materialista, pero a su vez con un fuerte compromiso social» (2010: 125). Da la impresión de que hombres como Lorenzo, Ferrer o Llunas compitieran entre sí para ver quién era el barcelonés más radical en sus convicciones libertarias y materialistas.

Según Josep Termes, *La Tramontana*

> tiraba seguramente de 2.000 a 4.000 ejemplares, llegaba a unas doscientas poblaciones y dedicó números extraordinarios al centenario de la Revolución francesa (del cual se tiraron unos 7.000 ejemplares) o la revolución de septiembre de 1868, la Comuna de París, los Mártires de Chicago y el Primero de Mayo, a Pi i Margall, a Garibaldi, al cincuentenario de la quema de conventos de 1835, la Exposición Universal de Barcelona de 1888, al aniversario del descubrimiento de América y el inicio de la guerra de Cuba en 1896 (2011: 127).

En 1882, Llunas publicó uno de sus *Estudios filosófico-sociales* centrado en el papel del hogar y la familia. Se trataba de un auténtico programa revolucionario, en el que el ateísmo iba de la mano de la sociología racionalista y la emancipación obrera: «La sociedad presente», escribía Llunas, «puede compararse a una madeja sostenida por un trípode. Este trípode es el organismo social en que vivimos: Estado, Religión y Banca» (1882: 101). Anotemos que la determinación de Llunas no era la habitual en la propaganda republicana: los panfletos radicales solían cargar contra el Trono y la Iglesia. Llunas, como buen anarquista, cargaba contra

el «Estado» y la «Religión», a los que sustituye, según él, por el libre examen racionalista. En otro pasaje formulaba claramente que

> convencidos de que la ciencia es la palanca más poderosa de las sociedades modernas y el desinfectante más eficaz a todo fanatismo religioso o político, su primer cuidado ha de ser instruirse mutuamente, creando escuelas, ateneos, conferencias, reuniones y todo aquello que pueda contribuir a formar convicciones arraigadas, voluntades firmes y despejadas y robustas inteligencias, de lo que desgraciadamente se halla hoy día muy escasa la clase obrera, gracias al círculo de hierro y de miseria en que se la tiene envuelta (1882: 108).

Encontramos en este fragmento un precedente muy claro del proyecto educativo de Ferrer y Guardia. En primer lugar, Llunas habla de un «fanatismo religioso o político», lo cual equivale a anunciar una de las direcciones más interesantes del pensamiento ferreriano: la denuncia del sistema liberal entendido como política que tiende a conservar, más que a socavar, los dogmas y represiones que caracterizan a la sociedad tradicional, dogmas que no siempre pertenecen a la esfera religiosa. En otras palabras, Llunas ya intuyó, antes que Ferrer, que el laicismo debía defender al ciudadano tanto de doctrinas espiritualistas como de supersticiones políticas.

En segundo lugar, queda claro que el modo de extender la ideología emancipadora pasa por la fundación de instituciones educativas y por la creación de espacios de reunión en los que se leyeran y debatieran los textos librepensadores producidos por el proletariado mismo: la misma estructura oralista de la obrita de Llunas, que incluye al principio una breve nota en la que se informa de que su discurso sobre la familia es una pieza de oratoria destinada a «varias Sociedades obreras», ya es una prueba de esta vocación oratoria. Lo cual puede (y creo que debe) conducirnos a reflexionar sobre el modo en el que los textos de los filósofos evolucionistas, materialistas o positivistas, pudieron llegar de forma masiva al público proletario. No precisamente en academias o instituciones educativas, sino a través de lecturas públicas o colectivas celebradas en centros obreros, que debían poseer su correspondiente biblioteca de pensamiento disidente, editado en volúmenes a bajo precio por Sempere, La Academia, La Revista Blanca, Centro Editorial Presa u otras.

Sin embargo, no todas las publicaciones de estas editoriales ácratas eran folletos de formato y precio popular. La Academia, por ejemplo, editó en 1890 el monumental *Tratado elemental de geología* del naturalista librepensador Odón de Buen. A través de sus escritos, no puede afirmarse que De Buen fuera ateo, lo que sí está fuera de duda es que sus posicionamientos ideológicos eran idénticos a los de Ramón Chíes y Fernando Lozano («Demófilo»), directores de *Las Dominicales del Libre Pensamiento,* junto con los que formaría grupo. De Buen firmaba sus colaboraciones en dicha revista con el seudónimo «Polemófilo», o bien las dejaba sin firmar, y escribió también para *Hojas Republicanas* (Pallás, 1895: 10). Y como buen «amigo de la polémica», era especialmente duro con la Iglesia y su monopolio medieval del saber: «Cerniose con sus negras alas sobre la ciencia la teología, ruin resto de las fantásticas ideas primitivas, y cayeron en profundo caos las doctrinas científicas. Filosofía y observación riñeron rudo combate, destrozándose mutuamente» (1895: 30).

En la *Geología* de Odón de Buen encontramos la explicación del clásico proceso de emancipación intelectual del ser humano, esbozado en los siglos XVI y XVII, confirmado en el XVIII y culminado en el XIX:

> La doctrina del panteísmo positivista, que da clara idea de la unidad admirable que preside a los fenómenos naturales, que ha sido con su predominio causa de los grandes progresos científicos modernos, fue expuesta valientemente por el inmortal Giordano Bruno y envuelta entre las llamas inquisitoriales por los sectarios de la religión católica.

El sintagma «panteísmo positivista», pues, parece resumir la postura de Odón de Buen, o lo que vendría a ser equivalente: deísmo monista, como el de Spinoza. En conclusión:

> A ninguna rama de la ciencia ha perjudicado tanto como a la Geología la pretendida divinidad de los libros bíblicos. Recientemente, en la actualidad, todavía, ¿cuántos esfuerzos no hacen los sectarios del oscurantismo por impedir que se divulguen las deducciones de la Geología? (1890: 8).

Cinco años después de la publicación de su tratado, De Buen editó *Concepto de la Naturaleza,* un folleto divulgativo con carácter sintético. Lo que une sus obras de gran formato y las de carácter popular es la vocación didáctica, y deben colocarse junto a las de otros publicistas librepensadores afines, como, por ejemplo, Fajarnés, aunque no se pueda comparar la

preparación teórica del estilo de De Buen con el de ese autor menor amigo de Ferrer y Guardia.

En 1883, Josep Llunas publicó la segunda edición ampliada de sus *Estudios filosófico-sociales,* y añadió a su ensayo sobre la familia los trabajos «Apuntes de estadística universal», «¿Qué es anarquía?» y «La cuestión política». En el primero de los nuevos textos se advierte una decidida vocación pedagógica, merced a la cual opino que debería considerarse a Llunas como un pionero de la educación para adultos. La finalidad del texto es, inequívocamente, ilustrar a un público no ilustrado sobre los fundamentos de la estructura del mundo:

> La física explica la naturaleza y propiedades de los cuerpos; la astronomía enseña las leyes que rigen las relaciones de los mundos que pueblan el universo; la geología muestra en cada una de las capas de la corteza terrestre, como en las hojas de un libro, todas las transformaciones que ha sufrido nuestro globo, y todas las ciencias, en su especialidad, contribuyendo al fin sublime de dar al hombre un conocimiento detallado y analítico de la naturaleza que le rodea, echan por tierra la teología, aquella pretendida ciencia que con sus mitos y sus símbolos atrofiaba la inteligencia humana cuando la ciencia se hallaba en su infancia (1883: 147).

La conclusión no puede ser más clara: «Todo lo que invade la ciencia lo pierde la religión, porque aquella destruye los cimientos en que esta se fundó» (1883: 148).

El librepensamiento, tal y como lo concibe Llunas, viene a cumplir la misión semifrustrada de los viejos *pensadores* y *espectadores* de la época ilustrada: sustituir a la predicación desde una plataforma de opinión suficientemente consolidada y extendida. La diferencia estriba en que estos discursos ya no se dirigen contra la «superstición», sino contra la «teología» y la «religión». El proyecto editorial de Llunas contribuye también a entender lo que pretendía Fajarnés con sus abigarradas polianteas científicas, y viceversa: a ambos autores les interesa no tanto la densidad de sus ideas como la velocidad con que puedan expandirse por las redes de lectura compartida.

La trayectoria vital de Rossend Arús no puede desvincularse, de ningún modo posible, de su relación con la masonería. Ingresó por vez primera en una logia el 16 de mayo de 1866 (La Fraternidad, Núm.1, de Barcelona). El 6 de febrero de 1884 alcanzaba el grado máximo según el rito escocés, es

decir, el 33. Pero por aquel entonces, Arús ya era miembro de muchas otras logias: en 1879 formaba parte de La Verdad, Núm.17, de Barcelona, de la cual fue Venerable Maestro en marzo de 1880. También de la primavera de ese mismo año es un primer intento de crear y presidir un Gran Capítulo Catalán, independiente de la titularidad madrileña. La Logia Avant se estableció el 12 de marzo de 1881, y fue realmente una creación destinada al desarrollo de una masonería catalanista autónoma. Ese desarrollo culminó con la llegada de la Gran Logia Simbólica Regional Catalana, el 26 de agosto de 1886, de la cual Arús fue elegido Venerable Gran Maestro por 248 votos contra 1.

Ni aun así cejó Arús en su impulso fundador. En su biografía oficialista, Jordi Galofré escribe que Rossend Arús

> interviene en la creación, a finales de 1885, del Círculo La Luz Unión Barcelonesa de Librepensadores, el cual tiene como objeto «el perfeccionamiento intelectual, moral y material, así de sus asociados como de toda la Humanidad». Esta asociación publica una revista, que dirige Arús, organiza conferencias e instala una biblioteca pública en el local de la redacción de la revista. Conducida por su afán laico, la asociación confecciona un libro de registros de nacimientos, donde los asociados inscriben a sus niños en unas ceremonias sustitutivas de la liturgia católica; los padrinos se comprometen a velar por la educación librepensadora, abierta, tolerante y democrática de sus ahijados.

El biógrafo reporta también otras instituciones en las que participó Arús, incansable: Centro de Amigos de la Enseñanza Laica, Centro Cosmopolita de la Enseñanza Libre Popular o la Escuela Racionalista de Barcelona. Sin embargo, a nuestro modo de ver, Galofré no acaba de explicar el carácter obrerista del Círculo La Luz, una de las claves para calibrar el grado de implicación del biografiado en el proyecto filosófico ateo.

El diseño del Círculo La Luz, como indicó Blázquez, es muy similar al de la sociedad librepensadora que dirigía Llunas. Como aquella, iba dirigida a un público proletario, y aún más que la del círculo de La Academia, ofrecía servicios de sustitución de los ritos católicos. ¿Por qué Galofré oculta la vocación obrerista del Círculo La Luz? Obsesionado por glosar el catalanismo del biografiado, olvida importantes flecos o ramas secundarias. La más obvia, el republicanismo radical de Arús. La versión de Galofré siempre tiende a considerar a Arús como a un moderado. Tan catalanista era Arús como Llunas. La cultura común republicana y anarquista era capaz de

hacer propio el catalanismo progresista, como demostró Termes. Y es que en la biografía de Galofré se leen fragmentos como el siguiente:

> La Logia Avant fue la iniciadora de un movimiento muy interesante dentro de la masonería catalana, movimiento que tendió a independizarla del Gran Oriente Español, que se encontraba en Madrid. Es decir, el naciente catalanismo removió también los aires de la francmasonería en Cataluña. En una circular programática de la Logia Avant leemos que esta nace con la idea de regenerar Cataluña y «encauzar el movimiento catalanista de sí retrógrado, haciéndole servir de palanca en bien de nuestra Orden y de la regeneración político-social de nuestra patria» (Galofré, 1989: 56-57).

El texto es muy claro: Arús intentaba articular un auténtico autonomismo para Cataluña, un autonomismo directamente deudor del federalismo pimargalliano, pero a la vez deseaba enfrentarse al catalanismo conservador, al que llama «de sí retrógrado», tan pernicioso y atrasado como el centralismo del Madrid monárquico y liberal.

Asimismo, el círculo que rodeaba a Anselmo Lorenzo (la logia Los Caballeros del Trabajo) era también una innovadora síntesis de anarquismo y masonería (Termes, 2011: 132). Josep Termes localiza dos momentos culminantes de colaboración entre elementos filoanarquistas y masonería catalana: un primer momento desarrollado entre 1870 y 1871 en torno a la revista *La Humanidad,* y un segundo, entre 1881 y 1890. Otra particularidad del estudio de Termes es que no parece dudar del ateísmo de Rossend Arús, Valentí Almirall y Eudald Canibell. Parece que estos tres ideólogos lograron articular un sistema ideológico catalanista, federalista, republicano radical y ateo, a caballo entre el Sexenio Democrático y los años de la Restauración.

La cuestión sobre la naturaleza de la masonería catalana puede parecer ajena a una obra que intenta centrarse en el estudio de las manifestaciones ateas en la cultura española y catalana, pero no lo es tanto si de lo que se trata, en el fondo, es de establecer hasta qué punto guardan relación el autonomismo catalanista de izquierdas y la lucha contra el espiritualismo. Si se observa, desde fuera, que en Cataluña existe una masonería atea, ¿hasta qué punto se la puede vincular a una protesta anticentralista? ¿Hasta qué punto, si la creación de la Logia Avant y la Gran Logia Simbólica Regional Catalana fueron el traslado de las ideas federalistas al campo masónico, iba a ser diferente la sensibilidad social del republicanismo

radical? Y en él, ¿qué papel podía desempeñar el racionalismo positivista, entendido como una religión de sustitución para el proletariado? Esta es la pregunta que el examen de la trayectoria de Rossend Arús puede contribuir a contestar, puesto que la fundación del Círculo La Luz, definido por algunos autores como claramente «ateo», formaba parte también de la realización del programa federal, puesto que Arús era, además de masón, republicano federal.

Para Galofré, Arús era un «agnóstico». Sin embargo, Blázquez sostiene que el líder masónico era totalmente «ateo», como ateo era el círculo que contribuyó a fundar. En el fondo, no es una cuestión tan importante. Javier Sádaba nos enseña a distinguir los «ateos oscilantes» de los «ateos recalcitrantes». Un agnóstico racionalista extremadamente monista (un descendiente filosófico del viejo Spinoza) puede ser considerado un ateo oscilante, puesto que conserva un germen último de duda aplicada a la misma negación. El «ateo recalcitrante», el que se arma de materialismo positivista y de hambre revolucionaria, tampoco parece encajar con el perfil humanístico de Arús, aún distante de Ferrer y Guardia.

---

1 «A diferencia de muchos de sus contemporáneos, Leibniz no utilizó la etiqueta de ateísmo para insinuar que Spinoza llevaba una vida disoluta. Todo lo contrario: Leibniz hizo todo lo que estaba en su mano para dejar claro que el filósofo de La Haya llevaba una vida absolutamente irreprochable. Más bien hay que decir que Leibniz fue tal vez el primero en entender que el ateísmo era una clase de problema completamente distinto, una potencialidad filosófica latente de la modernidad, una afección que afligía especialmente a quienes, como Spinoza, no hacían sino meditar acerca de la existencia y la naturaleza de Dios» (Stewart, 2006: 219).

2 Para Haeckel, «el Universo era eterno, infinito e ilimitado. En él la fuerza y la materia se implican mutuamente de manera necesaria. Lo que se trataba era de dar respuesta a la objeción de que la materia "inerte" nunca podría dar lugar a la activa vida del espíritu. Büchner, por su parte, respondía que la materia no es inerte, que no hay materia sin fuerza. Del mismo modo no hay fuerza sin materia; todo agente es material. El monismo haeckeliano llevaba este argumento a sus últimas consecuencias al reducir a la materia y la energía a atributos de una única sustancia universal infinita. Desde luego este monismo naturalista iba más allá del positivismo estricto y se puede decir que retomaba viejas tradiciones filosóficas» (Girón, 1995: 36-37). Estas tradiciones remitían, indefectiblemente, a Baruch Spinoza, a quien Haeckel leía con apasionamiento.

3 «La supuesta existencia de un continente atlántico durante el Terciario fue un problema muy debatido por geólogos, paleontólogos y naturalistas durante el siglo XIX. Sus implicaciones,

sobrepasando un estricto debate paleobiogeográfico, alcanzó a disciplinas como la Prehistoria, afectando directamente a la polémica sobre la existencia del "hombre terciario". En esencia la cuestión era que, frente a una explicación poligenista, que sugería la existencia de centros de creación para el hombre tanto en Europa como en América, un hipotético continente terciario atlántico permitiría explicar que el género humano, partiendo de Eurasia, se hubiera extendido de Este a Oeste, atravesando en oleadas migratorias dicho continente hasta el Nuevo Mundo. Pero para aceptar esta hipótesis, había que admitir antes la existencia del hombre en el período terciario, algo que solo determinados paleoantropólogos estaban dispuestos a asumir» (Pelayo, 1999: 255-256).

4 Exactamente, Letamendi dijo en abril de 1867 que «conviene averiguar si podemos o no afirmar que somos oriundos de las piedras. Ahí está precisamente el error fundamental del panteísmo de toda especie» (Núñez, 1977: 91).

5 En *La rebelión de las masas* (1935), Ortega y Gasset escribió que «Köhler y otros han mostrado cómo el chimpancé y el orangután no se diferencian del hombre por lo que hablando rigurosamente llamamos inteligencia, sino porque tienen mucha menos memoria que nosotros» (Roig, 1954: 14).

6 Casanova afirmaba en su tratado de 1877 que «estudiar hoy en día los cuerpos organizados es estudiar un capítulo de la *Mecánica* general del mundo; es reducir a las leyes universales y eternas de la materia un puñado de cuerpos que hasta ahora estaban separados por raquíticas inteligencias; es fundir en un solo pensamiento, en una sola idea, abrazar de un solo golpe de vista, todo cuanto de variado o uniforme, de simple o compuesto, de normal o accidental existe en la naturaleza; es formular el gran pensamiento del siglo XIX, es la estatua erigida en el templo de las ciencias naturales para simbolizar una edad, un momento en la historia, cuyo recuerdo tenga por lema: *destrucción de todas las ontologías; reducción de todos los fenómenos a causas eficientes naturales, mecánicas; la concepción monística del Universo»* (Núñez, 1977: 78).

7 «Desde hace veinte siglos, las iglesias cristianas instauraron la *cultura del milagro* y fomentaron el fetichismo y la superstición, fundados en el *dualismo* cósmico que emerge con la ilusión animista que genera la mente del hombre prehistórico ante fenómenos para él de difícil explicación» (Puente Ojea, 1995: 46); «Mientras que la *dualidad gnoseológica* es un fenómeno real, la *dualidad animista* fue un intento fallido del humano prehistórico en su urgencia de explicarse enigmáticas y turbadoras experiencias durante su vida diurna y nocturna (visiones y sueños)» (Puente Ojea, 2013: 11).

CAPÍTULO 4

EL SIGLO XX

FRANCISCO FERRER Y GUARDIA

Francisco Ferrer y Guardia, quien se presenta a sí mismo como un «ateo convencido» (2013: 33), publicó en el año 1900, en Londres, su folleto *Envidia: cuento ateo,* y según la portadilla de la primera edición y el prólogo, lo iba regalando a sus amigos. En la dedicatoria para Ricardo Fajarnés, Ferrer escribe que

> siendo muy joven, ya comprendí que las farsas de la religión eran un perjuicio para la marcha del progreso y el bienestar de la humanidad, por lo cual en 1885 concebí la idea de poner en solfa todas esas cosas de los pecados, castigos eternos, mandamientos de la iglesia, artículos de fe, etc., y pensé escribir una obra titulada LOS PECADOS CAPITALES.

Envidia fue, por lo tanto, la única realización de un proyecto con siete partes que no llegó a buen puerto. Esa es la principal ventaja del examen de la vida y la obra de Ferrer: él es el ateo arquetípico, de una pieza, que no duda, que se emplea a fondo y de un modo, digamos, drástico, en no dejar nunca de dudar, es decir, que se emplea a fondo para alcanzar un grado de *normalidad* que todo el mundo circundante califica de *radicalidad*.

El cuento de Ferrer es interesante por diversas razones, y algún especialista en este género debería hincarle el diente. Ambientado en el Paraíso durante los días inmediatamente posteriores a la Creación, está lleno de chistes suaves que aluden al tiempo presente (así, por ejemplo, Dios y el recién creado hombre se aburren porque en el Paraíso no hay política). La técnica de Ferrer es ingeniosa y no se rebaja al insulto: basta con personalizar a Dios y presentarlo como a un ser caprichoso, voluble: como un humano, con miserias y tribulaciones afectivas. Y el mensaje, claro y sencillo: Dios se vengó por envidia del hombre porque no conocía el

amor, porque no le interesaban las mujeres, porque no podía entender la belleza del bajo mundo con sus hermosuras y dificultades.

El desarrollo conduce a situaciones grotescas y semisurrealistas, mucho más agradables que la invectiva y las moralinas racionalistas. Si algún día se me encargase una antología del cuento naturalista (Ferrer fue un naturalista rezagado, trató de hacer en pedagogía lo que Zola en la novela), contaría con este cuento:

> Dios indignado con el hombre por ver que había inventado lo que jamás a *él* se le ocurrió, con ser Dios y todo, empezó por cubrirlo de pelo, por ver si la mujer al verlo más feo, lo despreciaba, pues el todo su coraje era de envidia que tenía por ver que no se le había ocurrido besar y abrazar a la mujer, y el hombre había ideado tan deleitosa dicha.
>
> Llamó aparte a la mujer —después de prohibirles que se vieran más en lo sucesivo hasta nueva orden— y le dijo que si le desobedecía, la cubriría de pelo como al hombre, y siguió ocupado con el asunto de la insurrección [de Lucifer].
>
> Ellos, que habían llegado a lo sumo de su pasión, viéndole atareado y siendo protegidos por la Luna, siguieron viéndose y no ya solo se abrazaban y besaban, sino que se entregaban a placeres sin fin, pues la mente del hombre —como semejanza a Dios— cada día inventaba un nuevo placer, un nuevo deleite, y la dicha de los amantes no se concluía nunca; estando más engolfados en su amor, cuantos más días pasaban [...]. Empezó [Dios] a cumplir a la mujer su promesa de cubrirla de pelo, pero calculando que estaría muy fea con patillas y bigote, le tuvo lástima y no pasó adelante, más... lo hecho, quedó hecho.

Ferrer atacaba por donde más podía doler y escandalizar a su sociedad: mezclando a Dios en una sencilla trama erótica. Haciendo que Dios se tumbe junto al cuerpo del hombre recién creado. Finalmente, la mujer es condenada nada menos que a tener hijos...

El ateísmo ferreriano tuvo siempre una marcada orientación política. Para los librepensadores radicales, la causa de desenmascarar a los estafadores religiosos iba íntimamente ligada al derrocamiento del sistema monárquico. Lo escribe meridianamente claro el fundador de la Escuela Moderna, que define el «tesoro de la sabiduría» como «la ruptura del esoterismo, o creencia para los ignorantes, para aquellos de quien se dijo que se necesitaba un dios para la canalla, y la iniciación de todos en una doctrina hasta aquí secreta para satisfacción de los poderosos» (2013: 19). Desenmascarar el dogma y sustituirlo por el pensamiento científico, siempre crítico, es el objetivo de la Escuela Moderna, destinada a corregir

los «errores» y «preocupaciones» consuetudinarios transmitidos en el ámbito doméstico:

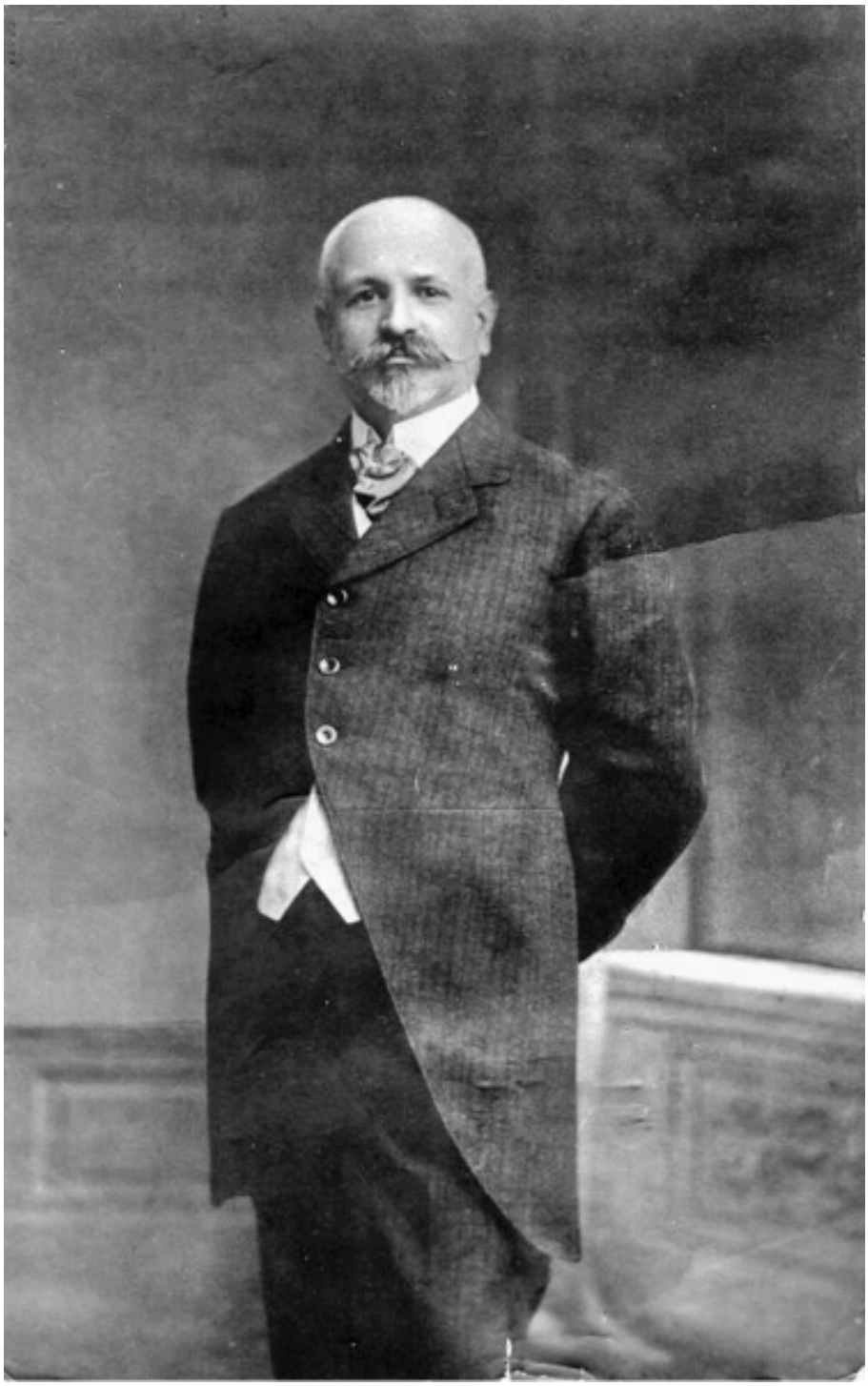
> El individuo, formado en la familia con sus desenfrenados atavismos, con los errores tradicionales perpetuados por la ignorancia de las madres, y en la escuela con algo peor que el error, que es la mentira sacramental impuesta por los que dogmatizan en nombre de una supuesta revelación divina, entraba en la sociedad reformado y degenerado, y, no podía exigirse de él, por lógica relación de causa a efecto, más que resultados irracionales y perniciosos (2013: 29).

El proyecto de escuela racional debe entenderse como la construcción de nuevas generaciones de hombres y mujeres capaces de emanciparse a sí mismos para, luego, impulsar una drástica revolución política. En este sentido, Estado y Sociedad son entes enemigos y se excluyen el uno al otro. Mientras que el Estado trata de mantener en la ignorancia al pueblo (o incluso trata de *reclutarlo* para que defienda la causa patriótica), solo la Sociedad autónoma es capaz de rebelarse y crear sus propios cauces de instrucción y debate público. Resulta fundamental comprender que Ferrer y Guardia no estaba pensando en la escuela laica francesa, que conocía bien. Para Ferrer, el sistema liberal había sustituido la escuela confesional por la patriótica, igualmente perniciosa. Desterremos definitivamente la obsesión por el modelo francés al hablar de los proyectos pedagógicos racionalistas: el modelo francés, por el que se suspira aún, no solo no era el deseado por Ferrer, sino que más bien era el principal enemigo que batir:

> La experiencia adquirida durante mis quince años de residencia en París, en que presencié la crisis del boulangismo, del dreyfusismo y del nacionalismo, que constituyeron un peligro para la República, me convencieron de que el problema de la educación popular no se hallaba resuelto, y no estándolo en Francia, no podía esperar que lo resolviera el republicanismo español, toda vez que siempre había mostrado deplorable desconocimiento de la capital importancia que para un pueblo tiene el sistema de educación (2013: 27).

Más adelante lo formula con mayor claridad, si cabe:

> no se trata de crear un ejemplar más de lo que hasta hoy se ha conocido aquí con el nombre de escuela laica, con sus apasionados dogmatismos, sino un observatorio sereno, abierto a los cuatro vientos, donde ninguna nube obstruya el horizonte ni se interponga a la luz del humano conocimiento (2013: 41).



Francisco Ferrer y Guardia.

El alumno debía ser apartado no solo de las doctrinas irracionales propias de la religión, sino también, y sobre todo, de las estrategias de

reclutamiento elaboradas por el Estado. Gran parte de la modernidad del laicismo ferreriano consiste, precisamente, en equiparar los ídolos religiosos con los patrióticos, tal y como hacen los teóricos de la laicidad más actuales. Señalar la necesidad de desterrar el patriotismo es una de las bases de la Escuela Moderna:

> esa enseñanza no la dará jamás el Estado, ni aquí, ni en nación alguna del mundo, porque mal puede tender a que «cada cerebro sea el motor de una voluntad», esa entidad que concreta en leyes, y que quiere eternizarlas como expresión de la verdad y la justicia, los errores de cada época y los intereses de las castas o de las clases superiores (2013: 16).

En ese paquete de dogmas entran no solo los dogmas religiosos, sino también las proclamas de obediencia diseñadas desde el poder político para someter a sus súbditos.

Por esta razón, Ferrer propone una enseñanza basada en la experimentación, y no en la lección magistral: «las lecciones de *cosas* sustituirán allí las lecciones de *palabras»* (2013: 41). En lo que atañe al programa cultural ferreriano, nos movemos en un proceso que tendría dos fases diferenciadas. En un primer momento, la cultura burguesa arranca el conocimiento de manos de los sacerdotes y lo desacraliza, para mantenerlo apartado de las masas en la universidad. En un segundo momento, la Escuela Moderna toma ese conocimiento racional y científico y lo extiende a las masas, socializándolo, eliminando así las fronteras de casta:

> La ciencia, precursora siempre como el pensamiento precede a la acción a título de determinante de la voluntad, rebasó por su propio poder las reservas y los secretos de la iniciación, pasando del templo, donde la usurpaban los sacerdotes, a la universidad, donde la usurpan los burgueses; pero interpretado el símbolo, desvanecido el mito y derribado el ídolo, último refugio de la injusticia esotérica, ni en la universidad se detiene, y pasa a la escuela racional, verdadera y positiva universidad donde se enseña a todas y a todos la ciencia de la vida, convirtiendo en aula infantil la naturaleza en toda su inmensa amplitud, y toma como objetivo de su enseñanza todas las manifestaciones del saber y del poder de los hombres (2013: 23).

El anarquismo ferreriano no busca destruir la cultura, sino socializarla.

Aún hay más. Si uno lee con atención las propuestas de Ferrer se da cuenta de que este diferenciaba perfectamente entre emancipación integral (atea y antiestatal) y anticlericalismo (una postura más integrada en el sistema, aunque en su margen): «los maestros laicos españoles, inspirados y

alentados por la propaganda librepensadora y el radicalismo político, se manifestaban más bien como anticatólicos y anticlericales que como verdaderos racionalistas» (2013: 70). ¿Acaso no pueden causar perplejidad estas palabras? Ferrer carga contra la heterodoxia de su siglo aplicada al ámbito educativo: va mucho más allá... ¿qué pretende? Cortar, romper definitivamente con las dicotomías entre poder oficial y alternativas civiles: la auténtica emancipación no entra en ese esquema, es *autónoma*. Ni siquiera se plantea actuar contra el catolicismo, simplemente *lo ignora,* como si no existiera. Debe romperse con la obsesión sobre la cuestión religiosa: el meollo de esta cuestión es, en realidad, de naturaleza política. Atacando al Estado, se derrumba el principio dogmático. La emancipación ferreriana es dual, es atea y antiestatal porque la idea de Dios es también consustancial a las propuestas laicas del sistema liberal burgués. Por esta razón insiste tantas veces en que «los gobiernos se han cuidado siempre de dirigir la educación del pueblo, y saben mejor que nadie que su poder está casi totalmente basado en la escuela, y por eso la monopolizan cada vez con mayor empeño» (2013: 76). Quien se acostumbra a creer en las supercherías religiosas, se entrena para obedecer al Estado y permanecer quieto e inactivo formando parte de una clase subalterna. Veámoslo: «La enseñanza racional es ante todo un método de defensa contra el error y la ignorancia. Ignorar verdades y creer absurdos es lo predominante en nuestra sociedad, y a ello se debe la diferencia de clases y el antagonismo de los intereses con su persistencia y su continuidad» (2013: 85). Negar el acceso al conocimiento demostrable es la forma mediante la cual el Estado eterniza su estructura vertical y opresiva. El ateísmo ferreriano no se centra en una cuestión teórica o filosófica, sino que es de naturaleza radicalmente práctica, puesto que entraña un programa socialista de redefinición de las relaciones humanas.

No hay forma de evitarlo: teístas y ateístas terminan sacando de contexto sus diferencias filosóficas para trasladarlas, inmediatamente, al campo político. ¿Por qué se produce esta identificación, que se da como obvia, pero sobre la que alguien debería reflexionar con mayor detenimiento? Lo hizo Puente Ojea al examinar el origen del catolicismo romano, momento en el que san Pablo cimentó la alianza definitiva entre la

mística cristiana y el apoyo a toda suerte de monarquías. Pero ¿qué tiene que ver, en un fondo teórico, que no exista Dios con que no gobierne un rey? ¿Quién consideró, por primera vez, una discusión científica como un desafío al sistema? ¿Fueron los intelectuales de izquierda los primeros en plantear la discusión sobre la existencia de Dios entendida como una pugna ideológico-política? Parece que no fue así.

Cuenta Diego Núñez que es

> en 1872, cuando, tras el conocimiento en España de la versión francesa de *La descendencia del hombre,* las fuerzas conservadoras se ponen en movimiento desde los más dispares ángulos contra las consecuencias morales y sociales de la teoría darwinista. Hay en todos estos ataques como un hilo conductor que recorre los siguientes eslabones: Darwinismo-Materialismo-Internacional-Comuna. La pauta la dará fray Ceferino González con sus artículos sobre «El positivismo materialista» en *La defensa de la sociedad* (1977: 59).

Así como fray Ceferino González encabezó la oposición eclesiástica crispada al evolucionismo, fray Juan Tomás González de Arintero se perfiló como el estudioso integrador y comprensivo. De forma muy inteligente, este fraile se planteó una pregunta inquietante: ¿se hubiera politizado tanto la cuestión del darwinismo si la Iglesia y los seglares clericales no se hubieran lanzado contra ella de forma tan vehemente? Es decir, ¿se hubiera producido la frontal reacción de un Sunyer, un Bartrina y un Ferrer si la Iglesia se hubiera dedicado a crear un espacio de diálogo entre la verdad científica y la verdad de la fe? ¿Hasta qué punto la ciega (y desproporcionada, puesto que Darwin permitía interpretaciones espiritualistas) reacción eclesiástica generó la ola de materialismo republicano y ácrata? ¿Se hubieran entusiasmado tanto con el evolucionismo los pensadores radicales si no se hubiera producido, *primero,* el aluvión de ataques irracionales a Darwin? La hipótesis es sencilla: caracterizado el naturalista británico como un auténtico Diablo, se generaba una ola de adhesión y solidaridad en torno a sus tesis. Por esta razón, escribe González de Arintero, que

> por eso todos los buenos apologistas de la actualidad, por refractarios que sean al evolucionismo, tienen ya esa precaución, y no se atreven a impugnarlo, sin antes hacer constar que, en sí mismo considerado, no tiene nada peligroso, que el peligro solo puede estar en las tendencias de sus partidarios sistemáticos, en las exigencias extrañas, en las consecuencias antilógicas que de él se pueden deducir (Núñez, 1977: 185).

Pero volvamos al proyecto ferreriano, la culminación teórica del republicanismo ácrata bartrinesco. El *Boletín de la Escuela Moderna* publicaba ensayos pedagógicos de autores de todos los rincones de Europa. Algunos de ellos, dentro de la general ingenuidad, aún son legibles y aportan ideas interesantes. Como el que Dunstano Cancellieri publicó el 1 de agosto de 1908, con el título «El tormento de la infancia», y que había sido extractado de la revista romana *Scuola Laica*. Sirve este breve trabajo para que nos demos cuenta, una vez más, de que para este grupo internacional de pedagogos ácratas el ateísmo (o el racionalismo anticlerical de quienes eran más bien deístas) no era una cuestión de especulación filosófica, sino un auténtico punto de partida para organizar un *programa* práctico de emancipación integral del ser humano. Escribe Cancellieri y edita Ferrer que

> la palabra cruel del Evangelio «el padre que no pega a su hijo no sabe amarle» impera cruelmente sobre toda la educación familiar. Y nosotros, que toleramos con vileza de esclavo la prepotencia de la autoridad y de cuantos son más fuertes que nosotros, nos despojamos de todo sentimiento generoso ante esa infancia débil [...]. Ese odioso espíritu de autocratismo ha sido transportado a la Escuela y en ella impera (Mayol, 1978: 45-46).

Juan Colominas Maseras, que era dirigente de la Juventud Radical, fue gerente de las Ediciones de la Escuela Moderna y llegó a dirigir la escuela de la Casa del Pueblo que el Partido Radical había fundado en Barcelona. Colominas escribía que

> la verdad, esa diosa a la cual rendimos fervoroso culto los hombres que ansiamos disipar las tinieblas de la ignorancia y del fanatismo, no logrará verse adorada por la humanidad entera mientras aliente poderosa, omnipotente, avasalladora la Iglesia. Y la Iglesia permanecerá dueña de las conciencias, señora de las voluntades, en tanto que cada uno de nosotros invoque al porvenir sin procurar cimentarlo en el presente («El obstáculo», 1 de septiembre de 1908; Mayol, 1978: 99-101).

En este caso, parece que la propuesta es más típicamente librepensadora y alude a una descristianización como la operada en Francia durante la Revolución. Sin embargo, señalar la necesidad de que el porvenir se cimente en el presente y no en promesas ultraterrenas es una de las principales piedras de toque del pensamiento racionalista que no se orienta

hacia una mera sustitución de ídolos, sino que investiga una auténtica posibilidad de vida autónoma.

Sin embargo, Federica Montseny, en su biografía de Anselmo Lorenzo, no menciona a Colominas, sino que otorga mayor importancia a las amistades anarquistas de Ferrer: Anselmo Lorenzo y Lorenzo Portet. Por ejemplo, escribe que

> uno de los acontecimientos más importantes, sin duda, de la vida de Lorenzo, fue la amistad anudada con Ferrer, que hizo de él su colaborador más eficaz y su hombre de confianza. Si Ferrer fue el alma de la Escuela Moderna y su Editorial, puede decirse, sin temor a equivocarse, que Lorenzo fue el cerebro de aquella obra gigantesca, ensayo cultural y pedagógico nunca visto en España y que costó a Ferrer la vida (1938: 28).

Concretamente, Anselmo Lorenzo ejercía de traductor para la Escuela Moderna, lo cual le colocaba en una posición de privilegio a la hora de conocer las innovaciones bibliográficas que llegaban de Europa. Montseny tiende a eliminar las referencias a personalidades afines al lerrouxismo para resaltar el protagonismo de los anarquistas puros. Una tendencia que se ve continuada en la actualidad, puesto que los autores anarquistas son estudiados continuamente, mientras que los radicales se han quedado huérfanos merced a la pésima reputación y posterior evolución de su líder político. Pero, si aplicamos las ideas de Girón en torno al darwinismo y la cultura política de la extrema izquierda catalana, que yo juzgo correctas, no existiría una diferencia esencial entre un disidente, por la izquierda, del círculo de Ruiz Zorrilla y un libertario puro. Naturalmente, en los juicios de Federica Montseny, vertidos a la altura de 1938, la vinculación al radicalismo lerrouxista o a los círculos anarquistas tenía un significado completamente distinto que en 1900. Aun así, Montseny aporta datos curiosos sobre Ferrer, a quien, por ejemplo, atribuye una amistad estrecha con Charles Malato, autor de diversos folletos de divulgación científica que circularon con profusión durante los primeros años del siglo XX.

En uno de ellos, *Desenvolvimiento de la humanidad,* que debió de publicarse en Barcelona entre 1908 y 1915, se percibe una clara intención de desterrar las explicaciones cosmológicas de tipo religioso para sustituirlas por una versión extremadamente esquematizada de la evolución:

> ¡Atrás las cosmogonías primitivas! ¡Atrás los Vedas, la Ilíada y la Biblia! He aquí la epopeya, según Darwin: el libro de la Naturaleza y de la humanidad. El globo de fuego se ha enfriado, los vapores se han condensado, el astro luminoso ha muerto, se forma un planeta y las vacilantes llamas se convierten en olas de un océano sin límites. En la profundidad de las aguas se elaboran los organismos. ¿Qué es esa gelatina amorfa que tiembla a la luz de la ribera? [...]. De sucesivas combinaciones de la materia increada surgieron poco a poco vegetales, zoófitos, peces, reptiles, pájaros, mamíferos. La cadena de los seres se ramifica, se extiende y se perfecciona. ¡Humildes líquenes de los primeros tiempos, vosotros sois los padres de espléndidos helechos, de las palmeras de la edad de la hulla y de nuestros robles y nuestros abetos! ¡Pterodáctilos, antepasados de nuestros murciélagos! ¡Ictiosaurios, venerables padres de nuestros cocodrilos! ¡Mono, precursor del hombre!

Malato era colaborador habitual de *La Revista Blanca,* que dirigía Juan Montseny, «Federico Urales».

La Escuela Moderna, que se encontraba en la barcelonesa calle de Bailén, abrió sus puertas el 8 de septiembre de 1901, y contaba con la presencia de treinta alumnos: doce niñas y dieciocho niños.

ANARQUISMO Y ATEÍSMO

Que los libertarios españoles de entresiglos eran ateos lo garantiza el origen librepensador de sus creencias unido a su formación positivista. Puede afirmarse con seguridad que «la creencia en la evolución progresiva, de naturaleza fundamentalmente "material" dentro de un ciclo universal, está bastante consolidada entre la mayoría de los libertarios españoles que tuvieron alguna relevancia intelectual en el período» (Girón, 1995: 49). Los teóricos anarquistas de principios del siglo XX han asumido la filosofía transpositivista que procede del vitalismo germánico. Así, por ejemplo, como veinte o treinta años antes, el gallego Ricardo Mella identificaba desobediencia con dignidad personal:

> Ahora se levanta la personalidad y recaba su independencia. El ideal ha trasladado sus dominios al hombre libre, igual al hombre, que es el hombre justo. La idea de la dignidad personal, fruto del sentimiento de justicia inmanente, se produce en nosotros de un modo reflejo, y estimarse a sí mismo es idéntico a estimar a los demás [...]. A la regla religiosa, a la sanción social o, finalmente, a la sanción moral responde el principio revolucionario de la dignidad personal (2014: 38).

En su tratado *Del amor* (1900), Mella desterraba de la sociedad contemporánea a las congregaciones religiosas, como anacronismos entestados en sobrevivir en un medio decididamente hostil: «Subsisten todavía los templos y los cultos; las formas políticas y sus representaciones; pero subsisten a la manera que perduran algunas aglomeraciones de salvajes a la par del mundo civilizado. Todo ello ha muerto en la conciencia pública». Mella no otorgaba ningún tipo de futuro a las opciones espiritualistas, creía que la fe había desaparecido por completo:

> Al presente nos encontramos en pleno escepticismo. Algunos buenos ciudadanos, un tanto místicos, buscan anhelantes un ideal nuevo, y no pudiendo inventar mejores religiones o más aceptables poderes se refugian en la moral independiente (2014: 36).

El especialista en evolucionismo anarquista Álvaro Girón Sierra es de la opinión de que las obras teóricas de Ricardo Mella son el mejor ejemplo de una filosofía que ha superado el cientificismo y ha incorporado las corrientes irracionalistas propias del Fin de Siglo (1995: 47). Las palabras del propio Mella así lo confirman:

> La misma ciencia no es, no será nunca el conocimiento completo, cerrado de todas las cosas; no es, no será nunca el código acabado del entendimiento. Más de una vez lo hemos dicho: la ciencia, como todo, está, estará, en perpetua formación. La verdad de hoy es el error de mañana (Núñez, 1977: 367).

Publicaba estas palabras Mella en la revista *Natura,* el 1 de agosto de 1905. Como Unamuno y Ortega, el ideólogo anarquista renegaba del materialismo estático y abogaba por una superación nietzscheana del positivismo clásico.

Una de las publicaciones más coherentes con los presupuestos de la nueva sociedad libertaria, a punto de surgir, fue *La Revista Blanca* (1900-1936), que atravesó el fundamental período comprendido entre la explosión del descontento social (1898-1902) y el estallido de la guerra civil. Presentó a partir de su primer número (1 de julio de 1900) una impresionante plantilla de colaboradores: Francisco Giner de los Ríos, Miguel de Unamuno, Urbano González Serrano, Pompeyo Gener, Fernando Tárrida del Mármol, Alejandro Sawa, Manuel Cossío, Alejandro Lerroux, Anselmo Lorenzo, Fermín Salvochea, Ricardo Mella, Jaume Brossa, Pere Corominas

y José Nakens, aunque la mayoría de ellos fueran colaboradores puntuales o fueran consultados de forma esporádica. Nunca jamás escritores y políticos tan variopintos y heterogéneos volverían a figurar juntos en un cartel. Lo más probable es que, tal y como apuntan los catalogadores de la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España, la plantilla de la primera página de la revista fuera un señuelo para sortear la censura política. El gerente era el incansable activista libertario Juan Montseny, «Federico Urales», aunque se registró como propietaria a su mujer, Soledad Gustavo, activísima escritora. El catálogo de los folletos a la venta de 1900 incluía un título a la venta muy sintomático de la actitud del equipo para con el teísmo: *La peste religiosa,* que se vendía sin especificar autor.

Federico Urales, en su folleto *La religión y la cuestión social,* dibujaba un escenario muy parecido al trazado por Pi i Margall:

> Vino la filosofía a quebrantar aquella regla que seguían los cerebros de obedecer y creer ciegamente las cosas que le enseñaban como a causas y misterios de un ser sobrenatural, y la obra de la fe religiosa se desmoronó como un débil castillo de naipes. El análisis, la investigación y la duda lo inundó todo, hasta la misma Iglesia, por interés propio obligada a mantener la fe y el misterio [...]. Por eso hoy el hombre se ocupa directamente de la suerte que cabe a su materia y hasta aquellas personas que más se preocupan de lo que cree su alma, gastan algo de su actividad mejorando sus condiciones materiales muchas veces en menoscabo de sus creencias inmateriales (s.a.: 9).

Y concluye: «Filtrado ya en el cerebro humano el virus de la desobediencia y de la rebeldía, las religiones han perdido toda su influencia para resolver, en méritos de su representación divina, los problemas que afectan a la naturaleza humana».

En el plano político, Urales-Montseny es tan claro como Ferrer: como la orientación eclesiástica ha sido siempre la de aliarse con el poder establecido, a la rebelión de la conciencia le ha seguido el desafío social:

> Se ha tenido buena cuenta de poner en labios de todos los Dioses palabras que hayan hecho creer al mísero lo que convenía a sus explotadores. Antiguamente los Dioses querían la esclavitud y la querían de entre los míseros, porque las almas de los poderosos eran superiores a la de los miserables [...]. Mientras se ha creído en el origen divino de las leyes hechas por humanos astutos, todo ha ido bien, nadie ha intentado rebelarse contra ellas, pero ha venido la duda y luego la negación de la divinidad y por consecuencia las leyes que se creían obra suya han caído en descrédito. El origen de la cuestión social viene de no creer en la obra divina (s.a.: 14).

La teoría anarquista está clara hasta aquí: los problemas de interpretación llegan cuando, más allá de la mera ola de desobediencia y del anticlericalismo, los teóricos se ven obligados a elaborar modelos de utopías y, por lo tanto, han de valorar o descalificar a la sociedad circundante construyendo pasados remotos, escenarios futuros posrevolucionarios, así como posicionarse sobre el origen del hombre y la formación de la racionalidad. Como demostró en su día Girón Sierra, es en estos aspectos donde se embrolla la teoría libertaria, hasta el punto de que lleguen a tambalearse los presupuestos del monismo positivista, que tan bien asentados parecían en las décadas de 1870 y 1880:

> La destrucción de la definición divina de lo humano, esgrimiendo el principio de continuidad mental entre hombres y animales, no dejará, en efecto, de plantear problemas de difícil solución: ¿cuáles son las cualidades distintivas de lo humano?, ¿en dónde radica la diferencia entre Razón e instinto?, ¿dónde «empieza» lo propiamente «humano»?, etc. Todas estas preguntas sobre el Origen se imbrican con una concepción del Destino humano y sobre una reflexión casi «mítica» de la desconstrucción y reconstrucción del mito social (Girón, 1995: 9).

Girón es muy claro en su diagnóstico: al tratar de basar su teoría política en el evolucionismo científico (tomado de Haeckel y Spencer y muy escasamente directamente de Darwin), los anarquistas españoles, con ser manifiestamente ateos, reincorporaron a su discurso elementos de procedencia metafísica que los positivistas habían barrido durante la década de 1870. Escribe Girón que

> la HISTORIA HUMANA pasa a formar parte de una HISTORIA NATURAL dotada de un fin, casi de forma análoga a la concepción de la historia humana como continuación de la CREACIÓN de Dios [...]. Como vemos aquí, la idea de la Naturaleza, convenientemente transformada en evolución inconsciente, intenta suscitar una experiencia del «orden» y de la «realidad» más allá de la deslegitimización de lo visible. Se trata, en un nivel más profundo, de arrojar luz sobre el sentido de lo visible: integrar los hechos discretos de lo «real» para hacerlos solidarios de lo «realmente real» (1995: 26-27).

Simplificando, lo que descubrió Girón fue una resurrección encubierta del dualismo tradicional, realizada por los principales teóricos españoles del anarquismo: Anselmo Lorenzo, Ricardo Mella y Juan Montseny. Todos ellos rescataron el sentido que debían tener la vida humana, la evolución y el Universo, sin el cual resultaba imposible o poco fiable la confianza en

una revolución progresiva. Como escribe Girón, la «evolución es identificada con progreso. La idea ilustrada de perfectibilidad es extendida al conjunto del cosmos» (1995: 43). Los anarquistas construyeron una metafísica natural, disfrazada de ciencia sociológica falsamente basada en Darwin, que tomaba palabras prestadas del cristianismo, y buscaba justificar la impugnación del orden establecido.

En ocasiones, su apoyo en el dualismo tradicional se hizo escandalosamente evidente. El desprendimiento de la animalidad que se consideraba inherente a la nueva sociedad igualitaria «es identificado con una emancipación de la "vida instintiva" hacia una mayor racionalidad. "Instinto" y "razón" son considerados como polos opuestos, que encubren, algunas veces, la lucha entre el Cuerpo y el Espíritu» (Girón, 1995: 61). El dilema de fondo consiste en preconizar una vuelta al benévolo orden natural del hombre, mientras se desautoriza a la fiereza instintiva del primitivo selvático. De qué forma desmantelaron tamaña contradicción dependió de cada autor.

Girón va incluso más allá y califica a Juan Montseny de «teólogo natural», y sobre él escribe que «sería interesante ver hasta qué punto este supuesto "recurso retórico" de la antropomorfización de la Naturaleza no supone, al menos en Urales, la sustitución enmascarada de un Dios trascendente que obra en la misma» (1995: 28). Al precisar imperiosamente de la noción de Progreso, los anarquistas se convirtieron en deístas y, desde luego, sus extrapolaciones antropológicas y reconstrucciones de la Prehistoria superaban con creces los límites del examen empírico.

Por su parte, Anselmo Lorenzo, en su folleto *El banquete de la vida* (1905), también sustituye las «fantasías del Génesis y el Apocalipsis» por una Naturaleza omnipotente que no deja de constituirse como un nuevo mito sobre el origen del Mundo y la sociedad humana, un mito laico, valga el oxímoron.

La noción de «necesidad» hermanó las teorías de Juan Montseny y Francisco Ferrer, que convirtieron las «necesidades» materiales para la supervivencia en el motor de la evolución. Estas coacciones naturales no tenían nada que ver con las coacciones artificiales, propias de la vida en el Estado capitalista. El instinto deja de ser considerado una «voz de Dios»

para convertirse en un imperativo natural, que en condiciones de libertad puede ser acallado para que cada miembro de la comunidad acceda a una Humanidad suficiente. Es de anotar cómo estos pensadores socialistas sí tuvieron en cuenta lo que Forner llamó «inclinaciones» del espíritu, que ellos convierten en «necesidades» materiales orientadas a la supervivencia. Como escribió Girón, «esa "necesidad" pasa a ser, así, el verdadero criterio a través del cual se va distinguiendo lo bueno de lo malo» (1995: 103).

En definitiva, Darwin se convirtió en manos de Ferrer, Lorenzo, Mella y Montseny en un comodín valioso a la hora de alejar la idea de una intervención divina tanto en el momento de la creación del cosmos como en el del origen de la racionalidad humana, sin que, sin embargo, acertaran a explicar satisfactoriamente de dónde se derivaba la noción de perfectibilidad infinita necesaria para otorgar una apariencia científica a sus teorías sociopolíticas y antropológicas. Rompieron con Dios, pero no con la dicotomía esencial entre Cuerpo y Alma.

EL PERÍODO REPUBLICANO. LA REVISTA *EL ATEO* (1932-1936)

El ideario librepensador, es decir, neoilustrado, ya ha calado hondo a las puertas de la década de 1930. Pedro de Répide, que visitó la Unión Soviética, no guarda una mala opinión del ateísmo de Estado:

> Podría [...] establecer analogías entre el pueblo español y el ruso tradicional, que, entre otras cosas, se manifiesta en un sentimiento supersticioso, en la devoción puramente externa y determinada por localismos hacia determinadas imágenes, en la apariencia de sumisión a algunas instituciones de carácter religioso, para aprovechar lo que puedan tener de benéficas, y en el fondo un descreimiento absoluto y una falta de religiosidad honda y sincera (1930: 253-254).

A vueltas con lo mismo: los creyentes no creen. Únicamente quien se libere de toda clase de balumbas rituales podrá creer, si es que en la depuración religiosa no ha desaparecido la fe.

Répide opina que en la Unión Soviética reina una auténtica libertad de conciencia: «Rusia ha llegado a la liberación de las conciencias. Nadie es inquietado por sus opiniones religiosas mientras respete las leyes y no perturbe la tranquilidad pública. Los templos de todas las creencias están

abiertos, y en ellos se celebran sus cultos» (1930: 255). Por aquellas mismas fechas, Chaves Nogales andaba entrevistando a emigrados rusos que residían en Francia. Naturalmente, no opinaban lo mismo los patriarcas y sacerdotes que habían sido amenazados y expulsados. Lo que puede conducirnos a pensar que precisamente esa paz y esa libertad observadas por Répide eran el escenario resultante, precisamente, de haber sido purgada la sociedad rusa de elementos ortodoxos poco afines al régimen soviético.

En 1931 vio la luz *La lliçó de la dictadura,* del humanista catalán Lluís Nicolau d'Olwer. El libro recogía parte de su producción periodística escrita durante el período de la dictadura de Primo de Rivera. Procedente de Acció Catalana, Nicolau fue un personaje destacado de la Segunda República: fue ministro de Economía del primer gobierno republicano y gobernador del Banco de España durante la guerra civil. La parte final de su libro, titulada «Religió d'Estat», incluía varios artículos de noviembre y diciembre de 1929, algunos suprimidos por la censura. Se centran en varios temas de actualidad religiosa: el Concordato que Mussolini acababa de firmar con la Santa Sede, y otro tema que nos atañe especialmente: intentar responder a la siguiente pregunta: ¿por qué la Cataluña moderna y contemporánea era tan poco religiosa? Desde luego, los datos hablan por sí solos: matanza de frailes de 1834; Setmana Tràgica (1909); establecimiento de una masonería atea de adscripción francesa, frente a la rama espiritualista madrileña; masacres del verano de 1936; porcentaje del 20 por 100 de contribuyentes que marcan, en la actualidad, la casilla de la Iglesia (frente al 35 por 100 del resto del Estado)...; pero deslindemos las cuestiones anticlericales del ateísmo, para encontrarnos con que Sunyer i Capdevila, Bartrina, Mata, Sentiñón, Llunas, Gener y Ferrer eran catalanes, como catalán era el periódico ateo *La Humanidad,* así como también se publicaba en Barcelona la revista *El Ateo*. Y, esto, si no tenemos en cuenta por qué la Escuela Libre se instituyó también en Barcelona.

Nicolau d'Olwer trata de responder a la pregunta buscando la razón en el estatismo católico español. En «Herencia pesada» *(La Publicitat,* 9 de septiembre de 1929) rebate (amablemente) al historiador Ferran Soldevila, quien había intentado explicar el desapego de los catalanes como el

resultado de una hostilidad manifiesta mantenida por el papado durante siglos. Nicolau trata de ir más al fondo. Considera que, en buena lógica, el escepticismo sigue anclado en una de las zonas de romanización más profunda, es decir, que considera que la herencia romana favorece a un determinado estilo de vida paganizante y mediterráneo. Pero esta razón no la considera tampoco definitiva. En primer lugar, señala lo que ya era un tópico desde aproximadamente 1850: la ausencia de auténtica fe en las clases altas que llenan las iglesias los domingos, su íntima hipocresía. Y, a continuación, insinúa cuál es para él la respuesta más aproximada: al haberse convertido la religión católica romana en una suerte de aglutinante protonacional, es decir, al haber monopolizado las formas del cristianismo y haberlas vinculado al Estado, los catalanes se han apartado de ella, desembocando en una especie de escepticismo clasicizante.

Estasén elaboró también su hipótesis en 1877, considerando «al pueblo catalán con particular aptitud para la filosofía positivista», por estar «más inclinado y predispuesto a aceptar aquellos sistemas filosóficos que se basan en la experimentación, en el análisis, que arrancan del empirismo». Para Diego Núñez, un mayor desarrollo industrial había traído aparejada cierta consolidación de los ideales burgueses, e indica también, siguiendo a Rovira i Virgili, que «la presencia de la escuela escocesa debilitó el influjo de la metafísica idealista» (1975: 119). Así pues, aceptaba que la filosofía «del seny» iniciada por Llorens i Barba había podido rebrotar en forma de positivismo hacia los años setenta. Es posible, aunque difícilmente demostrable, que influyera en todo ello una relativa debilidad de la Iglesia durante la Edad Moderna, en cuanto a riqueza y monopolio social de las conciencias, si comparamos el caso catalán con el castellano o el vasco. Como fuera, el nuevo Estado republicano buscaba resquebrajar el uniformismo de la monarquía, y una forma de plantear el pleito a la España vertical era, también, cuestionar el catolicismo como opción integradora del Estado. Los redactores de la revista *El Ateo,* que se publicó entre 1932 y 1936, no entraban en esta competencia de nacionalismos. O, mejor dicho, no entraban para apoyar soluciones federalistas o autonomistas, preferían la república unitaria. En su fraseología se incluye abundante léxico procedente del regeneracionismo nacionalista de entresiglos.

En el segundo número de *El Ateo* (23 de enero de 1932) se publicó un breve artículo de José Nakens, que había muerto en 1926, titulado «A los jóvenes», a través del cual accedemos a una de las claves del pensamiento furiosamente anticlerical del viejo patriarca librepensador:

> solo así, obrando como os indico, podréis rechazar mañana toda responsabilidad en el hundimiento total de España, si a pesar de todo viniera; y solo así lograréis reposar tranquilamente en vuestros últimos años. Dentro ya de los postreros míos y sin poder acusarme de haber desaprovechado ocasión de llevar mi grano de arena al edificio de la regeneración de esta patria querida, hay momentos, sin embargo, que me pregunto tímidamente: «¿no habrías podido hacer más?».

Las claves están claras: para Nakens, barrer al clero era una cuestión patriótica: la regeneración de España implicaba expulsar del suelo patrio a la Iglesia católica, y a realizar esta tarea exhortaba a los jóvenes republicanos.

Es la doctrina que lo acercaba a los postulados de Ferrer y Guardia, para quien, también, la «transformación radical» es una cuestión de «perfecta regeneración social» (2013: 27). No están aclarados aún los vínculos que unen este regeneracionismo radical ácrata con la agitación revolucionaria de finales del siglo XIX. Desestimada la opción republicana golpista encarnada en la persona de Ruiz Zorrilla, para Nakens y Ferrer no quedó otra opción que ocupar el espacio de la extrema izquierda rupturista *(anarquista,* a su pesar).

Sin embargo, comprobado el furor regenerador y anticlerical de Nakens, cabe plantearse la misma pregunta que con Ramón Chíes: ¿era José Nakens ateo? Parece que, en este caso, sí. La revista *El Ateo* se subtitulaba «Periódico redactado por antiguos colaboradores del *Motín* y de *Reflejos»*[8]. Cabe esperar que esos redactores conocieran al viejo Nakens o, como mínimo, sus escritos. Uno de ellos, Obdulio López, firmó el breve «Nakens ateo» en el número inicial de la revista (5 de enero de 1932), dedicado precisamente a homenajear al maestro. Si López se ajustara a la verdad, no cabría duda, Nakens fue un auténtico ateo:

> Nakens es la negación absoluta de la deidad, sea católica, protestante, espiritista, etcétera. Nakens es el HOMBRE engrandecido ante la naturaleza, no el hombre diminuto puesto frente a ningún altar. Hagámosle justicia leyendo y analizando sus obras, y llegaremos a la conclusión de que Nakens era un excelente Ateo.

Durante su larga vida, José Nakens se especializó en la publicación de cuentecillos anticlericales que se iban editando en *El Motín* y que luego recogía en forma de libro. Se trataba de pequeñas dosis de vitriolo encapsulado. Hay cientos y cientos de ellos repartidos por las bibliotecas. Para hacernos una idea de cómo denigraba al clero y a la religión, reproduciremos entero uno de ellos, que entraña una clara moraleja de naturaleza ateística: la misma hipocresía que observaba Pi i Margall en quienes se llamaban creyentes, la observa Nakens en todos los creyentes del mundo, no solo los católicos, que se convierten fácilmente con el objeto de lucrarse. El cuento se titula «Una conversión», y es de 1885:

> Entre fabricar albardas y beber aguardiente se pasaba la vida un apreciable hebreo en Alcazar (Marruecos).
>
> Un día que le faltaban las esperanzas en la venida del auténtico Mesías y los ochavos morunos para echar un trago, resolvió irse con el Profeta y de paso recoger unos cuartos de los buenos musulmanes.
>
> Los creyentes le propinaron en un tres por dos el chapuzón que Mahoma prescribe, lo trasquilaron sin dejarle pelo más ni pelo menos que los que el Corán ordena, y cátate al judío convertido en un moro de primera fuerza.
>
> Para presentarle en la mezquita le aviaron de ropa, e iba él más alegre que chaval muslín con babuchas nuevas.
>
> Hizo profesión de musulmán, oró, salió triunfalmente a la calle, y sus nuevos compañeros en Alhah le regalaron unas cuantas monedas para confortarle en la fe.
>
> Mientras le duró el dinero permaneció fiel al Profeta; mas con la última moneda se le fue el último átomo de la fe y volviose a su barrio, a sus rezos judaicos y a sus albardas.
>
> Al enterarse los moros del chasco que les había dado se armaron de gumías y fueron a buscarle con intención de recitarle a cuchillada limpia no sé qué *suras* del libro sacro; mas el alabardero esquivó tan piadosas prácticas escapándose a Tánger, hasta donde le persiguieron, aunque inútilmente.
>
> Esto demuestra que en todas partes y en todas las religiones hay prójimos que se dejan convertir a un precio convencional como en el catolicismo, sin perjuicio de, cuando se acaban los cuartos, burlarse del lucero del alba.

El cuento de Nakens contiene muchos de los elementos que definen a la más grosera propaganda anticlerical: un antisemitismo manifiesto, la denigración del creyente, pero también trata de operar mostrando la futilidad de los ritos que acompañan la vida religiosa. Las doctrinas de Nakens y *El Motín* eran de brocha gorda, se dirigían explícitamente al público popular, sin interés por mejorar su gusto literario, y no buscaban precisamente la elegancia doctrinal.

Eran gamberrismo periodístico.

Sin embargo, la historiografía registra casos como el del converso sinvergüenza del cuentecillo irreverente de Nakens. Yovel nos narra las peripecias del «converso-pícaro» Bartolomé Gallego, quien, en los tiempos de Fernando de Rojas,

> se marchó de España a los seis años, exiliado, y más tarde se convirtió al catolicismo en Cerdeña. Posteriormente pasó al norte de África; en Fez y Orán se dedicó al comercio de distintos géneros, de aceite y garbanzos a sortijas y joyas de plata. Cuando visitaba judíos se comportaba como uno de ellos. De modo que fingía doblemente: sin profesar credo alguno, adoptaba las costumbres del grupo en que se movía (1995: 110-111).

Menéndez Pelayo cita en boca de Uriel da Costa, doble apóstata y finalmente defensor del materialismo, una microhistoria muy similar:

> Por estos días se me acercaron dos forasteros, español el uno y el otro italiano, que venían de Londres con propósito de abrazar el judaísmo, no por convicción, sino por remediar en algo su miseria. Me pidieron consejo, y yo se le di de que no lo hicieran, porque no sabían qué yugo iban a echar sobre sus cervices (1880-1881: II, 604).

¿Conocía el agitador Nakens casos concretos de mercadeo con la fe? Tanto da. Lo importante es comprobar que su cuentecillo no era del todo descabellado, una mera broma chocarrera. Esas conversiones súbitas y monetarias no debían de ser tan infrecuentes.

En cambio, en la revista *El Ateo* se percibe cierto esfuerzo por elevar el tono de los artículos, aunque entre sus redactores no figurara ni un solo plumífero con talento real. Lo cual es una inigualable ventaja desde un punto de vista historiográfico, puesto que de este modo retrata con exactitud la ideología de las clases que se reunían en torno al Partido Radical. Las partes doctrinales de *El Ateo* no se revisten de la riqueza conceptual de los trabajos de Unamuno u Ortega, pero en cambio nos permiten acceder a la mentalidad de la clase media y pequeña burguesía republicana española, que enviaba cartas a la revista e incluso la gestionaba. El equipo en general lo formaban profesionales liberales deseosos de contribuir a una causa ciudadana, como mejor supieran. En *La Humanidad* colaboraban intelectuales sólidos, diputados y próceres de la extrema izquierda. En *El Ateo,* reinaba el amateurismo. Sin embargo, no es lo mismo insultar a frailes, moros y hebreos, que intentar comprender por qué siguen existiendo

creyentes cuando resulta evidente que los desequilibrios sociales impiden pensar en un Dios personal y justo que ama a sus criaturas. Ese es el tono general de los editoriales de *El Ateo*. La publicación se presentaba como portavoz del Grupo Nakens, organización de «carácter ateísta», «única en España» (marzo de 1933, pág. 4).

En un primer momento, dirigió *El Ateo* Antonio M. Sevilla, que firmaba los artículos de fondo de la primera página. Sus objetivos fueron básicamente dos: por un lado, defender la enseñanza laica impulsada por los gobiernos republicanos, y por otro, exponer claramente y con un lenguaje divulgativo las contradicciones internas del teísmo y el clericalismo. En «¿Dónde está Dios?» (enero de 1933), Antonio M. Sevilla escribía que

> dice la religión católica romana, y creo que alguna otra más, que Dios, sabio y poderoso, está en todas partes [...]. Cuando se irrita nos manda como castigo rayos y centellas, granizadas o pedriscos. Seguramente que en las épocas de gripe no ha de andar muy lejos la mano de Dios. En la plaga de la langosta, tal vez, tampoco. ¿Pero dónde está Dios en estos casos de injusticia humana?,

en definitiva, si es sabio y bueno, ¿por qué hay guerras, choques de trenes, cataclismos, sufrimiento, desigualdad? O no existe, o no es bueno.

Esto, en cuanto al Dios personal e intervencionista del catolicismo. Pero también hay referencias al deísmo y al panteísmo, desgajados de las confesiones teístas:

> Presentando a Dios en esencia, podríamos admitir la posibilidad de que esta esencia espiritual como toda esencia moral, pudiera ofrecer su influencia en todas las partes del ámbito. En el camino de lo hipotético podríamos discutir a Dios si su figura o ser solo se espiritualizara en los actos sublimes de la naturaleza. Discutirle, sí, negarle en este supuesto, no. ¿Pero es así como las religiones positivas nos presentan a Dios?

Aquí el argumento es más sutil: si Dios es espíritu, ¿por qué se roza con lo terrenal? ¿Por qué se molesta en las miserias del bajo mundo? El Dios personal e intervencionista es incompatible con el Dios-Espíritu.

En su artículo «El mito divino» (marzo de 1934), Sevilla continuaba explorando las contradicciones básicas de la perspectiva teísta:

> Para nuestros creyentes, de Dios es obra la buena suerte, el acierto, el éxito en los negocios. Pero al revés, el desatino, el fracaso, la langosta y hasta el paludismo, es solo obra de los hombres y sus instituciones. ¡Cuán agradecido debe estar Dios a estos creyentes que tan bondadosamente supieron relevarlo de todo lo malo!

En definitiva: «Por esto, aunque enemigos por ética moral de toda grosería, siempre estaremos más cerca del blasfemo que al cielo dirige su queja y su maldición que del estúpido creyente que se encomienda a Dios en su dolencia y culpa al médico si se prolonga esta».

En general, los textos de *El Ateo* no buscan la sutilidad doctrinal, sino la complicidad con el lector anticlerical, en vías de radicalización.

En «La enseñanza emancipada» (julio de 1933), Sevilla escribe:

> Sin que pretendamos parapetarnos, para justificar nuestra actitud, en el proceder arbitrario y tiránico de la Iglesia hasta el liberador 14 de abril, hemos de recomendar a los bondadosos e ingenuos liberales que cantan endechas a la libertad de enseñanza... religiosa, que repasen un poco la historia negra de esta institución católico-romana, en su sistema coactivo, persecutorio y represivo. Esto solo se bastaría, admitido el desquite, para rechazar todo escrúpulo liberal, si liberalidad no es candidez suicida que admite hasta la libertad de las fieras.

En resumen: «La enseñanza en manos ajenas al Estado es de un peligro igualmente considerable en su aspecto moral».

En marzo de 1933, *El Ateo* publicaba un editorial sin firma, que por su tono y tópicos no pudo haber sido escrito más que por Antonio M. Sevilla, sobre «La enseñanza religiosa». Una defensa más del sistema laico:

> la enseñanza de las doctrinas del dogma contenida en los libros de la Iglesia no puede confundirse con la enseñanza de la gramática, de la aritmética o la geometría. Estos libros no son confesionales, son neutros, son laicos, más propiamente dicho. No creemos que pueda hacerse una gramática católica o una aritmética protestante. Y la enseñanza de estas y otras materias que han de hacer del hombre del mañana el ciudadano culto y de perfección moral que reste número a las legiones de la delincuencia, no puede un Estado libre de sus destinos dejarlos en manos ajenas sin la responsabilidad infamante de futuras y enormes consecuencias.

En *El Ateo,* son constantes las apelaciones al patriotismo y a la regeneración social. La extirpación de la enseñanza pública confesional se considera una medida regalista, destinada a fortalecer al Estado frente a quienes parasitan el erario y debilitan los derechos de la ciudadanía. Por lo tanto, la revista enlaza con la tradición regeneracionista radical de 1900 y con el ideario de José Nakens.

La alineación centrista propia del Partido Radical queda claramente expresada en la última frase de este editorial:

> Cesen estos ya, por lo tanto, en sus ilógicos clamores de protesta, y acaben también con su saña persecutoria los cavernícolas de la izquierda, que con su proceder estúpido solo consiguen elevar a la categoría de mártires a esta grey sacristanesca.

En mayo de 1933, Antonio M. Sevilla distinguía claramente una enseñanza neutra y laica «para todos» de una escuela «solo para nosotros», como era la católica confesional, remarcando la necesidad de que la enseñanza laica no se convirtiera en una enemiga de la religión, tal y como había insinuado Antonio Royo Villanova en las Cortes («La escuela laica»).

Ramón Vaquer era el redactor encargado de la divulgación filosófica. Su artículo «El hombre y la felicidad» (1 de junio de 1933) es el arquetipo de texto ateo basado en el darwinismo que sabe resumir en un puñado de párrafos toda una doctrina social. Escribe Vaquer que «el hombre es un producto de las leyes naturales, ocupando el puesto superior en la escala zoológica, habiendo pasado, antes de ser lo que es, por los diferentes estadios de la evolución biológico-animal». Evolución que partía de la «célula primaria», el «infusorio y el amibo», el invertebrado, el vertebrado, el ave, el mamífero inferior y el antropoide. Según Vaquer,

> la graduación progresivamente perfectiva del hombre, se nota estudiando las capas terrestres del globo que habitamos a partir de la época primaria hasta la época actual [...]. Y si el ser humano se ha superado sin cesar en épocas pasadas, no hay ninguna razón que pueda desautorizar la optimista creencia de que se perfeccionará indefinidamente en el porvenir. Esta perfección futura se realizará más segura y rápidamente cuanto más se esfuerce el ser humano en cultivar su cerebro y en purificar su espíritu. Por eso decimos siempre nosotros que la cultura es el más magno y seguro vehículo de perfección, de liberación y de progreso general. Y perfección, liberación y progreso general, quiere decir bondad, libertad y bienestar individual. Y donde y cuando los individuos son buenos, son libres y viven bien, hay libertad verdaderamente humana y felicidad social.

Las religiones, naturalmente, gangrenaban los espíritus y aherrojaban la conciencia humana, obstaculizando el proceso de perfeccionamiento de la especie. Vaquer deducía de lo expuesto cuatro grandes conclusiones:

> 1.º Que el hombre no es de creación divina, sino un producto de la incesante perfección orgánica. 2.º Que, según la verdad científica que venimos exponiendo, cae hecho polvo el concepto bíblico consistente en afirmar que el hombre fue creado de un puñado de barro y la mujer de una costilla del hombre (Adán y Eva). 3.º Que la Humanidad no fue creada de un solo golpe, como también afirma la Biblia, ni a imagen y semejanza de un creador Todopoderoso y perfecto, sino que la perfección del hombre y de la mujer, como la de los demás animales, se ha operado y se opera de grado en grado, a través de los tiempos [...]. Y,

> 4.º Que el bienestar y la felicidad no los envía ninguna providencia, como llovidos del cielo, sino que se los han de construir las criaturas humanas, en constantes e innumerables esfuerzos, mediante su inteligencia y su bondad.

El darwinismo contaba con setenta años de edad y continuaba siendo la principal piedra de toque del pensamiento ateo. Todo bien mascado, para el público medio, en un prodigio de candor y de espíritu de síntesis.

Una característica especialmente valiosa de *El Ateo* es la afición que tenían sus colaboradores a biografiarse mutuamente y a entrevistar y homenajear a militantes ateos que no fueron famosos, elaborando martirologios de personas corrientes de quienes se especifica currículum profesional y trayectoria ideológica. Desde el punto de vista de la microhistoria y del estudio de las mentalidades, estas subbiografías y materiales elogiosos son oro puro. Por ejemplo, en marzo de 1933, Antonio M. Sevilla escribía la biografía del oscuro poeta ateo Ubaldo Fuentes Biosca, cuyos poemas son bastante menos interesantes que su andadura vital. Fuentes, que publica poemas irreverentes con cierta frecuencia en *El Ateo,* se había preparado para ingresar en la Escuela Especial de Ingenieros de Minas de Madrid, que sabemos que era algo así como el bastión del darwinismo en España. Pero su padre, para que el joven no se dedicara al teatro, lo envió a estudiar dos años a Suiza, y luego a Austria y Alemania, donde ejerció como ingeniero electrotécnico en la Allgemeine Elektricitäts Gesellschaft (AEG), a partir de, aproximadamente, 1909. Poco antes del estallido de la guerra mundial regresó a España y se dedicó a «explotar algunas patentes de su invención», dedicándose con posterioridad a la joyería y a la poesía antirreligiosa. La lealtad a Nakens de Fuentes Biosca era tan robusta que en la página de publicidad de *El Ateo* publicó varias veces el siguiente anuncio: «Pago hasta seis veces su valor por las siguientes obras de D. José Nakens que me faltan: *Espejo moral de clérigos* (Tomos 2, 3 y 4), *Un rato a curas, Regocijo de creyentes* y los *Almanaques de El Motín,* años 1883-84-85-88-92 y 94», maravillas de cultura que habían de ser remitidas a un apartado de correos de Valencia.

Portada de *El Ateo*.

Aún más interesantes son las correrías del periodista radical Pablo Isart Bula, a quien Ginés Bernadas Franco homenajeaba en mayo de 1933 (págs. 4 y 5). Según el homenajeador, Isart era «un gran luchador, todo sacrificio, altruismo y bondad, que pasó al oriente eterno el día 14 de marzo último». Como Ferrer y Guardia, Isart Bula

> empezó su vida política al lado de don Miguel Ruiz Zorrilla y su primera campaña fue eminentemente anticlerical; juntamente con Agustina Soler y Jaime Claramunt defendieron tan noble causa en las páginas de *El Diluvio* con una valentía digna de ejemplo: fue entonces cuando se reconoció su valor y empezó su carrera política.

En mayo de 1897 lo encontrábamos «junto a Alejandro Lerroux» exigiendo la revisión del Proceso de Montjuïch. Más tarde siguió dedicándose a la prensa radical, en Manresa, haciéndose cargo del valiente baluarte de aquella comarca el periódico *La Montaña,* y allí continuaron las persecuciones de las que era objeto en Barcelona. Una noche, al salir de la redacción, fue agredido a tiros por unos mercenarios pero salió afortunadamente ileso: no obstante, tuvo el valor de perseguir a sus agresores haciéndoles huir a campo traviesa, dejando señales demostrativas de que «alguno de ellos fue herido».

Así eran las luchas culturales y «altruistas» de la época. Continúa Bernadas sobre Isart:

> Su ilusión era el periodismo y junto a Ángeles López de Ayala, escribió en *El Progreso,* semanario que se publicó hace unos cuarenta y tres años y luego sostuvo una revista titulada *Eneida*. Fue un entusiasta de la cultura y lo sacrificó todo para inculcarla al pueblo: creó la Federación Ibérica de Sociedades Protectoras de Animales y Plantas, consiguiendo formar Patronatos locales, provinciales y centrales para la protección de seres inofensivos.

Así eran los librepensadores: sus ideales emancipadores los llevaban a ser pioneros en militancias y activismos que únicamente en la actualidad o en fechas muy recientes han logrado un definitivo desarrollo, como el ecologismo y el animalismo, dos o tres décadas antes de la guerra civil.

La fraseología utilizada en estas microbiografías de ateos republicanos es una réplica de las vidas de santos. El objetivo es claro: presentar a los militantes radicales como abnegados héroes, capaces de los más altos actos de filantropía. De esta forma se intentaba demostrar que la verdadera virtud quedaba fuera de la ética confesional cristiana, aunque los homenajeados se

liaran a tiros repeliendo un atentado. Así, Jaime Ferrer Cabra «siempre fue bueno y humilde, a pesar de su posición desahogada, y no abandonó nunca a los sufridos obreros, estando a su lado en las fatigas y las alegrías», y era también «el modelo de luchadores, el padre cariñoso, el hombre todo bondad y corazón». Ginés Bernadas dedicó a este empresario republicano de Vilafranca del Penedès un artículo del 1 de junio de 1933. Cuenta de este prócer local que «desde muy joven se afilió al partido republicano federal, y fue íntimo amigo del maestro don Francisco Pi i Margall. También lo fue de Baldomero Lostao, Vallés y Ribot y Julián Nogués, de Tarragona». Sin embargo, se le enfrió el fervor federalista, manteniendo las convicciones republicanas: «Al formarse la solidaridad catalana sin titubear se declaró antisolidario, por considerar aquel movimiento completamente reaccionario», vinculándose por simpatía espontánea con el sindicato Unió de Rabassaires. Finalmente, el autor destaca que Cabra preside La Beneficiencia Vilafranquina, donde «todos los pobres de aquella villa tienen derecho a comer dos veces al día, recibiendo en abundancia buena comida y sin preguntar a ningún pobre qué religión tiene. Cada pobre piensa como quiere y se le respeta, imperando la verdadera libertad de conciencia». La trayectoria de Jaime Cabra confirma la hipótesis de Girón Sierra, según la cual la cultura librepensadora y obrera de la segunda mitad del siglo XIX compartía cultura política con el anarquismo y el darwinismo, fragmentándose progresivamente el espectro político a medida que se avanzaba hacia el período 1931-1939.

Presidía la portada del número 24 de *El Ateo* (1 de septiembre de 1933) una fotografía tardía de Rosario de Acuña, la escritora librepensadora, y se leía a pie de página que era «de condición moral intachable» y que «sus sentimientos» eran «puros y elevados». Relacionada con esta fraseología tan espiritualista como contracristiana aparece otra de las características más acusadas de la revista: su interés por la mujer, por su educación y por su actitud vital. Presentar a la mujer atea tan serena y tan doméstica como su congénere beato era importante desde un punto de vista propagandístico. De esta forma, la revista, mientras se pronunciaba a favor del voto femenino y homenajeaba con cierta frecuencia a escritoras radicales como María Marín o Ángeles López de Ayala, se esforzó por dar voz de manera

controlada a mujeres que desarrollaban ideas anticlericales o ateísticas. Por ejemplo, en junio de 1934, Aurora G. Tello publicaba su texto «Anticlericalismo», en el que se preguntaba: «¿Cómo es posible que un ser racional por poco que sepa, pueda en la actualidad aceptar las monstruosas aberraciones de que está plagada la religión Católica-Romana?». Y vuelta al tópico del origen de las religiones:

> En la infancia intelectual de la humanidad, era comprensible y hasta beneficiosa en cierto grado la tal Religión; ya que ella por el miedo que infundía, si no por otra cosa, servía para frenar los instintos sanguinarios y bestiales de ciertos elementos. Pero, en el presente, ¿no es inaudito, indigno y hasta incomprensible que se sostenga tan grande y perjudicial absurdo?
>
> ¡Atrás —clamaba Aurora G. Tello—, fatídicos pájaros del clericalismo!... ¡Atrás, que vuestra sombra ponzoñosa y maléfica envenena la atmósfera y mata lo más sagrado del hombre, la libertad de conciencia!

No fue, ni mucho menos, la única mujer que colaboró en *El Ateo.* Cabe destacar una breve y sensata aportación de Trinidad Ferrer, hija de Ferrer y Guardia, que se preguntaba cómo era posible que se estuviera erigiendo una estatua en homenaje a su padre mientras los gobiernos español y catalán andaban clausurando escuelas racionalistas («Así honran a mi padre», julio de 1934). El mejor modo de mantener vivo el legado de Ferrer, según su razonamiento, era hacer todo lo posible por seguir extendiendo la Escuela Moderna.

A los redactores y sostenedores de *El Ateo* les importaba demostrar que la vida hogareña y tradicional para la mujer era mucho más compatible con el ateísmo que con la práctica católica. En enero de 1936 (pág. 11) publicaban una interesante carta de María de Haro a Ginés Bernadas, donde esta ciudadana murciana declaraba ser

> una mujer española, madre y abuela, puesto que tengo hijos y nietos: vivo feliz y me honro al respirar el ambiente ateísta lleno de bondad y amor, sin esa Virgen protectora, porque comprendo es un absurdo pensar en esas devociones, habiendo tanto que pensar y hacer en bien de la Humanidad en este mundo [...]. ¿Qué tienen que perdonar a los ateos esa gente que se dice admiradores de Cristo, a quien presentáis descalzo y en los altares cuajado de riquezas, si nosotros, prescindiendo de ese Dios, demostramos que para que el mundo sea bueno, noble y trabajador, es necesario dar ejemplo de ello?

Este tipo de documentos son los que dan un valor historiográfico a una revista tan repleta de opiniones subhistóricas e intrahistóricas.

Ginés Bernadas Franco fue anunciado como nuevo director de *El Ateo* en el número de junio de 1934. Hasta entonces había desempeñado el cargo de administrador. Y lo cierto es que se percibe un golpe de timón en los contenidos de la publicación, que del ateísmo librepensador evoluciona rápidamente hacia un brutal anticlericalismo revolucionario que solo puede ser interpretado como un producto más de la insoportable crispación política que culminaría en los conflictos de 1936. Aun así, continuarían los artículos doctrinales (por ejemplo, «El ateísmo es el progreso», de Augusto Vivero, en julio de 1934), aunque cederían espacio a la ruda propaganda anticlerical.

Ese mismo junio de 1934, el editorial en portada era un artículo sobre «El crimen de Casas Viejas y los católicos». Las exposiciones de las doctrinas materialistas van dejando paso a las invectivas de actualidad, en las que clérigos y clericales son presentados como animales sin conciencia, de naturaleza demoníaca:

> La voz de Gil Robles y cuadrilla, de las bestias ensotanadas, de los asnos con cruz al cuello, de las beatas histéricas y roñosas, es como la voz del verdugo que toda su vida se la hubiera pasado apretando el cuello a los reos y se sintiera ursulina en ciertas circunstancias, pero el monstruo eclesiástico no, ya que no tiene conciencia ni otra sensibilidad. Claman porque sobre ese crimen persiguen otro, porque esos cuerpos acribillados pueden servirles de anzuelo para cazar a futuras víctimas. Quieren atraerse al proletariado con llantos de cocodrilos, son el cocodrilo mismo.

El embrollo está servido. Naturalmente, los diputados cedistas utilizaron la masacre de Casas Viejas para desestabilizar y derrocar a Azaña, pero el editorial desenfocaba la cuestión central sobre las responsabilidades de la masacre para centrarla sobre la hipocresía de los clericales, que, pese a ser presentados como auténticos carniceros sin escrúpulos, en aquella ocasión estaba claro que no habían disparado ni un solo tiro. Para terminar de aderezar la portada, la parte inferior reproducía un breve suelto de Rodrigo Soriano en el que identificaba directamente a los creyentes con Satanás. Escribía el ilustre líder radical valenciano que:

> Satanás es un dios al revés. El dios de los infiernos. El sub-dios del entresuelo. Por eso en la Mitología, que es la poesía celestial de la prosaica tierra, Satanás tiene más valor que el propio Dios. El dueño de las verdaderas, no de las hipócritas conciencias, ha sido, es y será el mal vestido de virtud y Satanás su dueño.

En la página 4 de ese mismo candente número de junio del 34, Victoriano Cillero, que ejercía el cargo de redactor jefe, exponía su particular visión sobre lo que era el librepensamiento. Según Cillero,

> las coacciones, los sobornos, las intrigas mezcladas con la hipocresía, el qué dirán y el buen tono de la sociedad; todo eso aleccionado por el capital, redujo nuevamente al Pueblo y esa esclavitud que continuamos padeciendo es cien mil veces más humillante que las cadenas, que los presidios, que las mazmorras.

El «libertinaje» burgués había aguado los ideales libertadores de la Revolución Francesa, cuyos valores habían sido bastardeados por los dirigentes liberales. El librepensamiento, pues, lo concebía este redactor como una reacción correctora del liberalismo práctico, en sentido antirreligioso y anticapitalista.

En la misma página 4, aparece una colección de chistes irreverentes centrados en la naturaleza de Dios, y debidos a la pluma de Ángel Samblancat, reputado dirigente republicano: «Ningún alfarero se enfada con sus cacharros como Dios con los muñecos que pretenden creó»; o «Si el Padre eterno fuera a la barbería a que le segasen la barba, dejaría de inspirar la mitad del respeto y del pavor que infunde. El temor religioso es una cuestión de peluquería».

El nakensismo estuvo más vivo que nunca entre 1934 y 1936. Y, atención a un elemento nuevo, la rechifla del deísmo moderado y la masonería: «Cualquier albañil haría mejor esta birria de mundo que el famoso buñolero llamado gran Arquitecto por los masones».

Pero la aportación más significativa del nuevo rumbo emprendido por la revista fueron las colaboraciones de un nuevo y joven redactor: Alfonso Martínez Carrasco. Su trabajo titulado «La lucha anticlerical ateísta tiene que cambiar de formas», también de junio de 1934, recomendaba abiertamente disparar contra los representantes y defensores seglares de la Iglesia. Martínez Carrasco creía

> que la lucha contra la Iglesia y Dios ha de adoptar las nuevas cualidades que impone el tiempo. El ateo no pudo ser ya aquel señor de antaño que peleaba limitándose a la teoría y a alguna que otra práctica contraceremonial en el orden civil. Buena persona era este ateo de antaño; pero hoy no servirá de nada si no se renueva. Porque la Iglesia y los tiempos no son los mismos. La Iglesia ha renovado sus modalidades y los tiempos son otros.

La división estaba clara: fin de la era de los Sunyer, Bartrina o Sevilla. Nacimiento del ateísmo armado: «Estos son tiempos de peleas de cuerpo a cuerpo, rudas, violentas, inclementes, y en este tono hay que luchar». Como prueba de que debe pasarse sin demora a la acción directa, el autor se fija en lo que ha ocurrido en Austria:

> Allí, la Iglesia se ha lanzado a la calle, por sí y por sus fieles, con el nombre de movimiento social-cristiano y teniendo por testaferro a Dollfuss, y no ha sentido el menor temor ni el más mínimo escrúpulo en asesinar a más de dos mil trabajadores con tal de que el poder eclesiástico no pereciera. En España, Gil Robles hará otro tanto si se presenta propicia la ocasión.

La amenaza de un Estado corporativo y confesional, la propuesta de Gil Robles, a la vista estaba para los republicanos. Como curiosidad, a Engelbert Dollfuss le quedaba algo más de un mes de vida, puesto que fue asesinado por miembros del partido nazi austríaco en julio de 1934.

Concluye Martínez Carrasco:

> Hoy, pues, no tenemos enfrente a un enemigo al que se le pueda combatir con elegancia y delicadeza, sino a un enemigo que se arma, ataca y mata en la barricada, y, sobre todo, que ahora no solo se defiende, sino que ataca. Corremos el peligro de perecer a sus manos quienes estamos enfrente de la Iglesia, si no tomamos armas de igual alcance.

Por lo tanto, era necesario «descender al práctico terreno revolucionario y sin miramientos de ninguna clase combatir con rudeza».

La guinda en el pastel la constituye la pieza «La Iglesia no merece tolerancia, sino exterminio», también de Martínez Carrasco (julio de 1934). Allí leemos que

> la Iglesia debe reír a grandes carcajadas ante eso del librepensamiento. Con él, la Iglesia está salvada. Y como el librepensamiento es la creencia sin perturbaciones, la Iglesia tendrá con el librepensamiento la inmunidad en el crimen que realizan, oscureciendo las conciencias y amarrando los cuerpos a sus catacúmenos. Y he aquí cómo los librepensadores, con su liberalismo ilimitado, conceden a la Iglesia la inmunidad para la impunidad.

Y remacha: «siempre la tolerancia permitirá que la Religión y la Iglesia continúen en su animalidad y sus fechorías»; «Por muy librepensadores que seamos, por muy liberales, convengamos que la Iglesia no tiene razón ni derecho a la vida social».

Martínez Carrasco, pues, clamaba por la intolerancia.

Pero ¿esto es ateísmo? No, en tanto que se ha despedido al «ateo de antaño» que hacía solo teoría. Sin teoría, no hay ateísmo, puesto que el ateísmo es una teoría, aunque puedan asociarse a él un sinfín de propuestas políticas, como la defensa del laicismo en el ámbito de la enseñanza pública o la protección jurídica de la libertad de conciencia o la lucha por el libre y universal acceso a las verdades de la ciencia y la cultura. En todo caso, no se trata de valores que se puedan defender con un fusil de asalto. Sin librepensamiento no puede haber ateísmo. El «liberalismo» no podía ser «ilimitado», había que restringirlo. El librepensador debía callarse y ceder el turno al guerrillero. Pero, en realidad, el ateísmo contemporáneo no propone la erradicación de ninguna Iglesia, sino su libre concurrencia en la esfera privada de la vida humana, en un contexto neutro que garantiza el libre ejercicio de todas las opciones.

El ateísmo es un pensamiento, no una praxis, y *El Ateo* abandonó la reflexión para recomendar la lucha armada revolucionaria, desligada de la especulación filosófica. Con independencia de la oportunidad o no de los valores revolucionarios defendidos en las barricadas, el ateísmo se termina allí donde acaba la reflexión filosófica.

Al parecer, no eran tiempos para encerrarse en un gabinete para elaborar físicas o metafísicas, sino un tiempo para enarbolar banderas. No eran tiempos para abandonar las fes.

Paralelamente a estas iniciativas y ensayos, continuaba la edición masiva de folletos anticlericales y ateístas. Los que echaba al mundo la editorial de *La Revista Blanca* (que tenía la sede en la Ronda del Guinardó, 37) se vendían a veinte céntimos, es decir, que su precio no había aumentado ni un solo céntimo en treinta y seis años, y estaban a años luz de la deriva brutal que había adoptado *El Ateo* en 1934, en cuanto a calidad expositiva y densidad intelectual. Durante la década de los treinta, publicaron el clásico *Doce pruebas de la inexistencia de Dios,* de Sebastian Fauré; reimprimieron *La religión y la cuestión social,* de Juan Montseny («Federico Urales»), y también *El clero: su origen, sus vicios y sus crímenes,* obra original de 1870, de Joaquim M. Bartrina.

UN ESTUDIO SOBRE EL ATEÍSMO: PÍO BAROJA Y *EL CURA DE MONLEÓN* (1936)

Baroja firmó esta novela ensayística sobre el ateísmo en enero de 1936, circunstancia cronológica que ayuda a comprender por qué trazó un retrato relativamente amable de un sacerdote atenazado por el escepticismo filosófico. La novela narra la andadura de Javier Olaran, un héroe barojiano arquetípico, capaz de apreciar el arte y la música, sabio, culto y sensible, a quien se le va apagando la fe a medida que avanza la narración. No estamos, pues, ante un texto anticlerical o ante una obra cuyo tema sea atacar frontalmente a la Iglesia. La intención de Baroja es otra: mostrar la imposibilidad de la fe ante el avance de la crítica racionalista, pero evitando en general el ataque frontal a las instituciones religiosas que caracteriza algunas de sus obras anteriores. El tratamiento que se le da al protagonista, un personaje doliente, impide que podamos afirmar que para Baroja todos los clérigos fueran carne de cañón o meros hipócritas ultraderechistas. Es más, la tendencia parece ser la de presentar a los seminaristas como a víctimas dobles de la educación católica y del odio de las masas, por las que Baroja nunca sintió una especial simpatía.

Pero lo importante aquí es comprobar cómo el tema real de la novela es el proceso según el cual Javier Olaran va perdiendo la fe, hasta el punto de que el cuarto final de la novela no es más que la reproducción del cuaderno íntimo del protagonista, en el que no encontramos ni una sola nota personal: lo que hay en estas secciones es un examen crítico del origen del cristianismo y la Iglesia, y la confrontación entre las versiones oficialmente católicas y los críticos racionalistas. Es decir, desaparece la novela para dejar paso al puro libre examen filosófico ficcionalizado. Pasma comprobar hasta qué punto coinciden las tesis escépticas barojianas con las que expuso, cincuenta años después, y con base científica más amplia, Gonzalo Puente Ojea, y lo que se había intentado desde las páginas de *La Humanidad*.

Escribiendo sobre el seminario en el que se educó Olaran, Baroja traza un retrato del estado de la fe entre los jóvenes que se preparaban para sacerdotes: «Espíritu místico, verdaderamente cristiano, había poco. Entre los estudiantes privilegiados por su talento se notaban ambiciones de

grandeza, pero no de santidad» (1975: 65). Se sitúa, pues, en este aspecto, en la tradición puramente republicana. No hay fe ni siquiera entre los creyentes. En Monleón,

> el elemento obrero era casi todo el socialista. La religión andaba de capa caída entre la clase trabajadora y seguía muy ritual entre los campesinos y mezclada con supersticiones oscuras. La burguesía alardeaba de muy católica, pero se podía sospechar si en ella todo se reducía a formas (1975: 86).

Y más adelante: «Javier pensaba que aquella gente del pueblo no tenía el menor sentido religioso. Se veía que para el vasco la religión era un conjunto de fórmulas protocolares y nada más. Quitándoles las prácticas no quedaría en ellos nada» (1975: 97). En el mundo contemporáneo, hay más creyentes que disimulan que ateos que se esconden. Javier entra en contacto con el ateísmo dentro de la misma institución que ha de fortalecer su doctrina:

> El estudiante rebelde que guardaba *Los Miserables,* repartida en hojas sueltas y las leía con ansiedad, un día se descolgó con la tesis entre algunos compañeros de que no había Dios, de que Dios era una mentira inventada por los curas de las distintas religiones del mundo (1975: 64).

El proceso de conversión a la inversa de Olaran se inicia cuando entra en contacto con Shagua, un hombre semisalvaje que, aislado de la sociedad y sin el auxilio de ninguna creencia positiva, alcanza un nivel ético muy superior al de los feligreses que se confiesan con Javier, cuya hipocresía le escandaliza. Entonces, al empezar a pensar en la existencia de una moral natural, se producen las primeras dudas:

> Javier se marchó preocupado con la conversación con Shagua. Aquel hombre no tenía ninguna religión y era un bendito. ¡Qué contraste con algunos de los que se confesaban con él, tan llenos de malos instintos y tan conocedores de las máximas religiosas! El caso le hizo reflexionar. ¿Es que las ideas no modificarían los instintos? ¿Cómo este pobre viejo ignorante, de una incredulidad tan completa, podía tener conceptos de moral y de amor al prójimo, sin ninguna teoría religiosa? (1975: 125).

El segundo paso que aproxima a Javier Olaran a la incredulidad es la llegada del amor. En constante contacto con los desvaríos de la lujuria, que le llegan a través de la confesión de los pecados, Javier nota que se va enamorando de Mary, la profesora irlandesa, y distingue totalmente la

pasión sexual del deseo «limpio» de permanecer en su compañía. No es capaz de ver nada «sucio» o pecaminoso en el hecho de que ella le coja la mano y se la bese: «No era la impresión de erotismo bajo, de pornografía, que sintió muchas veces en el confesionario y que por lo mismo era más fácil de vencer. Esta muchacha se sentía atraída a él como él a ella» (1975: 192). El tercer factor es la simpatía por los socialistas, que se evapora en cuanto un puñado de oportunistas usurpan las legítimas reivindicaciones de los obreros para medrar a su costa. Y pese a las tesis antirrepublicanas que contiene la novela, los fundamentos filosóficos del socialismo cuajan en la mente de Javier y le obligan a contrastar su fe aprendida con el materialismo manifiesto que se va implantando entre el proletariado.

Por último, y aquí la cosa ya se va volviendo más grave y definitiva, Olaran deja de encontrar sentido en la liturgia y los ritos de su propia confesión:

> se formó una procesión alrededor de la iglesia, con el obispo; los curas llevando todos una palma rizada salieron al atrio por una puerta y entraron por otra, que cerraron. A Javier le asaltaban las dudas racionalistas, y poco místicas; pensaba: «¿Qué relación puede haber entre todo esto y el espíritu del cristianismo?». Pensó que aquellas ceremonias no debían diferenciarse mucho de las del Gran Lama (1975: 244).

La lectura de la novela puede completarse con lo que se lee en la biografía *Juan Van Halen: el oficial aventurero,* que Baroja escribió en 1933. Como el viejo militar liberal Van Halen fue procesado por la Inquisición en Madrid, se aprovecha este libro para dar rienda suelta al anticlericalismo que caracteriza a Baroja. Sin embargo, cuando Van Halen viaja a San Petersburgo y lo acompaña su biógrafo, no parece que le moleste la fe sincera y popular que observa en el pueblo ruso. Incluso otorga un tratamiento curioso a los inquisidores: en lugar de caricaturizarlos y presentarlos según los estereotipos de la época, admite grados en sus niveles de fanatismo, llegando incluso a señalar que algunos se comportan con humanidad y tratan de ayudar o salvar a los reos. El mensaje podría resumirse en la siguiente frase: Baroja, en los años treinta, condena la Iglesia como institución en sí, pero no parece que descienda a la descalificación personal del sacerdote, si este no presenta comportamientos incívicos ni es un monstruo de reacción política.

LOS MIEDOS FRANQUISTAS

El ateísmo preocupaba mucho en la época del franquismo. Que se extendiera la incredulidad moderna, e incluso que se dotara de argumentos materialistas procedentes de la teoría marxista, significaba destruir por completo la adhesión de los súbditos al nacionalcatolicismo. Como mínimo desde 1946 circulaban por España textos del filósofo Georgij Valentinovic Plekhanov, aunque no fue hasta 1982 cuando pudieron ser publicados sus *Ensayos sobre el ateísmo y la religión*. También *Dios y el Estado,* de Bakunin, fue traducido en París y editado por Ruedo Ibérico una vez muerto el dictador, en 1976.

La política educativa de la dictadura tuvo como prioridad absoluta la imposición de las doctrinas católicas:

> el confesionalismo del nuevo Estado no había hecho más que empezar encaminado al monopolio ideológico del catolicismo inspirado en la intolerancia y la satanización de todo rastro de la libertad de conciencia. La Ley para la Represión del Comunismo y la Masonería, de marzo de 1940, presentaba de forma patente esa dirección; la Ley de las Cortes Españolas, de julio de 1942, permitía a los prelados acceder al órgano legislativo y prohibía la libertad de cultos; del mismo mes y año es la Ley de Ordenación de la Universidad Española, que somete toda enseñanza universitaria al «dogma y moral católica y las normas del Derecho Canónico vigente»; la Ley de Educación Primaria, de julio de 1945, refuerza aún más el confesionalismo educativo, vital para la mecánica reproducción social requerido por la Iglesia franquista (López Muñoz, 2014: 87-88).

Como nos recuerda Diego Núñez, especialista en positivismo y darwinismo españoles, hubo que esperar a la década de 1960 para que volvieran a circular por la España de Franco reediciones de las obras de Darwin (1977: 43).

Durante el franquismo, se actualizan las interpretaciones más reaccionarias de la historia de España, aprobando y celebrando en bloque las políticas de represión religiosa. Un buen botón de muestra es el libro *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica,* publicado en 1954 por el profesor de Teología burgalés Nicolás López Martínez, donde muestra con insólito descaro todo el racismo que entrañaba la política oficial franquista aplicada al tema de los conversos y los criptojudíos. Ya hemos estudiado hasta qué punto una minoría de conversos

hartos de contradicciones teológicas exploraron la senda de la increencia, y ha quedado dicho hasta qué punto en esos represaliados obligados a disimular, y empapados de filosofía medieval, debíamos ir a buscar a los primeros ateos intelectuales españoles. Lo que hace Nicolás López es convertir a los judíos y a los conversos en «materialistas» que se caracterizan por su manifiesto odio a Cristo y a los cristianos. Invirtiendo la tortilla, convierte a los judíos en hombres marcados con el estigma imborrable del crimen, en peligrosísimos y orgullosos asesinos en potencia, deicidas y «racistas» contra los castellanos católicos.

Judaísmo y «materialismo» quedan así fundidos para que el lector «compruebe» hasta qué punto la Iglesia salvó a los españoles de la blasfemia y la incredulidad (pecados que, como es *natural,* cometieron únicamente conversos, criptojudíos o infectados por sus herejías). Veámoslo:

> Cuando hablábamos de su religiosidad, veíamos cómo llenaba toda la vida de los hebreos y que en definitiva adoptaba como característica fundamental un signo negativo. Había en ello mucho de espíritu orgulloso de raza. Nadie como el judío se paga de su estirpe: a ese encastillamiento racista habría que atribuir en buena parte el hecho de que los judíos hayan chocado no solo con los cristianos sino con todos los pueblos con que han convivido en plan de inferioridad (1954: 187).

Según este teólogo, los judíos no solo eran racistas, sino que se situaban, por imperativo étnico, en un plano ideológico, en las antípodas de cualquier postura cristiana:

> insistíamos en la subordinación egoísta de lo religioso a lo material, más exactamente, en la función materialista de lo religioso; no podía por menos de chocar más estridentemente esta concepción de la vida con la ideología cristiana, esencialmente sobrenaturalista y asentada sobre una generosa caridad (1954: 187-188).

Y remacha: «el judío en cuanto tal había llegado a cifrar su ser en ser anticristiano». El esquema no podía ser más binario y simplista: el judaísmo quedaba reducido a una mera isla de materialismo «irreductible» en un océano de buenos católicos «sobrenaturalistas». De paso, como debía quedar suficientemente insinuado, el materialismo marxista también debía su origen a esta negación antiespiritualista pertinaz del pueblo judío. Conclusión: «A aquellos hombres que en la Edad Media con más buena

voluntad que acertado método soñaban con reducir a fuerza de silogismos a la sofistería rabínica hubiéramos podido asegurarles el más rotundo fracaso» (1954: 189).

Los filósofos confesionales y adictos al régimen sabían perfectamente que la batalla por la perduración del nacionalcatolicismo iba más allá de la política y los usos cotidianos. La partida tenía que jugarse de cara al ateísmo, que se iba extendiendo entre las nuevas generaciones como una mancha invencible. Aunque, más que el ateísmo, lo que se fuera extendiendo fuera la indiferencia asociada a una imposición cultural agobiante y anacrónica. Uno de los escritos teístas más interesantes producidos durante la dictadura franquista fue el artículo «Ateísmo contemporáneo: sus características y su superación», escrito por el padre jesuita Juan Roig Gironella y publicado en el número 15 de la revista *Espíritu* (1966). Pero antes de zambullirnos en este trabajo que intenta defender la vida de la fe escudada en las conclusiones del Concilio Vaticano II, hemos de aclarar que Roig está exponiendo una dialéctica entre Teísmo y Ateísmo, no entre clericalismo y anticlericalismo. Vamos a conceder a Roig la condición de filósofo, ya que su disquisición no afecta al debate sobre la raíz criminal del fascismo franquista, ni siquiera al papel de la Iglesia en las direcciones políticas del Estado español. Conviene recordarlo porque de lo que se trata aquí (de lo que trata el texto de Roig) afecta a posiciones individuales, a la conciencia del ciudadano, y no a su adscripción a una determinada confesión. Lo cual no puede dejarnos caer en la ingenua perspectiva de que el autor no barra para su propio terreno. Pero lo que estoy tratando de expresar es que Roig escribió una defensa de la fe frente a la postura atea, esto es, un texto de filosofía y teología, no una disertación sobre memoria histórica del comportamiento de la Iglesia, porque veía crecer el ateísmo de forma amenazadora y, lo que más nos interesa aquí, porque realizó una disección de las causas del ateísmo de posguerra y una clasificación de los argumentos ateísticos de gran interés para nosotros.

En primer lugar, Roig identificó al ateísmo como el problema más grave con el que se enfrentaba la Iglesia de su tiempo:

> Es lo que Pablo VI decía el 10 de septiembre de 1965 en Castelgandolfo, al recibir a los que participábamos en el VI Congreso Tomístico Internacional: este tema es, decía, «una de

> nuestras constantes preocupaciones pastorales: la negación de Dios. Desde nuestra primera Encíclica Nos hemos mostrado que esta negación es el fenómeno más grave de nuestra época» (Roig, 1966: 54).

Inicia Roig la parte auténticamente filosófica de su escrito recordando algo que era común en los ensayos del Maeztu de los años treinta, la necesidad de vertebrar la existencia humana sobre lo que era invisible e inaprensible:

> el hombre dice a quien le ataca: «no tiene derecho a quitarme la vida caprichosamente, siendo yo inocente»; y está seguro que hasta cuando hubiese una costumbre o una ley que aprobase la actitud de quien quiere quitarle la vida arbitrariamente, esta ley o costumbre no podrían quitarle su *derecho,* el derecho a vivir. Pero ¿acaso ve, huele o palpa, el derecho? Es algo que rebasa el horizonte de lo sensible. Del mismo modo puede el hombre desear *sobrevivir* a la muerte, aunque la sobrevida después de su muerte corporal no sea algo que perciba con sus sentidos (1966: 55).

Ni Dios ni el alma quedan dentro de las posibilidades empíricas de conocimiento, pues:

> llegar racionalmente a la verdad en cuanto a Dios (lo mismo que en cuanto a la zona de las verdades supremas, o Causas Primeras, que forman la zona que los antiguos llamaban «Sabiduría», «Sapientia», más allá de la Ciencia) depende en parte de condiciones que no son meramente del orden científico (1966: 57).

Conclusión: lo invisible hace a la persona, genera sus valores y su independencia mental; según Roig:

> esto es lo más típico del ser humano: sin extender su ser en esta zona de lo suprasensible, ya no sería hombre, sino bruto; pero porque esta zona en que su ser se extiende no es inmediatamente comprobable, el hombre ha de conquistar esta dimensión. Esta conquista, con la que cada hombre va estructurando desde niño su propio ser hacia la posesión de la verdad; con la admisión de una moralidad; de una regla de perfeccionamiento; con la afirmación de lo que es el sentido de la vida (por qué y para qué vive); con la afirmación o negación de Dios; *esta conquista es lo más íntimo y propio de cada ser humano, aquello con lo que un ser humano desarrolla su propia individualidad personal*[9].

La principal ventaja del texto es su orientación hacia la individualidad indiscutible de la elección íntima entre la senda espiritualista y la materialista. Lo peor, la burda aplicación política que le sucede. Pero, antes de llegar a ella, Roig se zambulle en una familia de ideas que relacionan la

fe y el cristianismo con una metáfora del desarrollo de la persona en sus etapas iniciales:

> el proceso de desarrollo somático y psíquico del niño hasta que llegue a hombre, lo hace pasar por períodos de sucesiva autoafirmación, en los cuales sus logros parciales lo empujan a la embriaguez que lo lleva hasta la caricatura: la afirmación de sí mismo degenera entonces en rasgos de soberbia, que solo en un período ulterior podrá superar (1966: 62).

El niño inicia su andadura muy atentamente vigilado por la madre, luego se revuelve contra ella y al final, recuperado el buen sentido, vuelve al redil familiar y abandona el «matonismo». El ateísmo, pues, es ese matonismo adolescente, esa desviación soberbia, esa embriaguez de independencia hosca y amenazante.

Por un momento, la tesis del sacerdote coincide con la de Puente Ojea:

> La fe se adquiere en el seno de una tradición y en la infancia de la vida, cuando el sujeto está bajo la presión —y a la vez la protección y el cuidado— de un superego potentísimo que moldea y permite simultáneamente la maduración del ego. La fe suele *abandonarse* a través de personales y variadas experiencias, en el cauce de procesos vitales complejos, generalmente intensos y extensos, que exigen una considerable inversión de energía psíquica, tanto en el plano emotivo como en el intelectivo (1995: 1-2).

Curiosamente, en los escritos librepensadores ocurría exactamente al contrario. Era el creyente quien se comportaba como un niño bobalicón, formando parte de una semihumanidad menesterosa e incompleta. Sunyer había escrito en 1871 que

> la Humanidad ha tenido también su edad de niño, edad de sensaciones móviles, fugaces, atropelladas, aceptadas y creídas con singular candor; así la humanidad, adiestrada ya en lo que lleva de costosa experiencia del grave mal de su irreflexión, aplica con severidad su inteligencia a los hechos de su propio y legítimo dominio. Se desprende de Dios para concentrarse en sí misma.

Madurar, pensar, positivar la sociedad, era cuestión de llegar a la edad adulta, a la edad ilustrada, tal y como había explicado Kant. Lo cual no era más que embriaguez, soberbia y pecado para los teístas.

Y ¿qué es lo que embriaga al ser humano? Roig no lo duda: la tecnología, «el sentimiento de poder que el progreso técnico da al hombre» (1966: 60). Alude Roig, también, a cierta «hipnosis del bienestar terreno», lo cual podría venir a indicarnos que teme más al desarrollismo que al

comunismo como fuentes de incredulidad. En 1936, al reflexionar sobre el origen del ateísmo contemporáneo, Baroja llegaba a una idéntica conclusión:

> No es la filosofía atea y materialista la que ataca y roe el catolicismo; de esa no hay en España, ni de la otra tampoco. Es la vida, es el teatro, es el cine, los trajes de las mujeres, las costumbres, el deseo de gozar; esto penetra como una inundación en las ciudades y después en los pueblos y en las aldeas (1975: 133).

Si de verdad no existiera pensamiento ateo en España, este libro no existiría. Sí lo hay y sí lo hubo, desde la Edad Media, pero, sin embargo, es posible que Baroja y Roig tengan razón cuando afirmen que la ola de increencia que caracteriza a la segunda mitad del siglo XX tenga mucho más que ver con los placeres terrenales a los cuales accede el grueso de la población que con los sistemas filosóficos urdidos por las élites culturales.

Este es el ateísmo específico del siglo XX, el que no procede de una conciencia que se autocuestiona, sino de un «sistema» social, para convertirse en una opción social, colectiva. Roig distingue, pues, la incredulidad individual, que juzga poco preocupante, del ateísmo extendido que es propio del mundo contemporáneo. Este argumento concreto es más operativo de lo que podría parecer. Al fin y al cabo, ¿qué distingue al ateo recalcitrante del siglo XVI del ateo asociado del año 2010? La posibilidad de que existan constituciones laicas, la posibilidad de que convivan diversas religiones en un espacio democrático. La diferencia entre el incrédulo que niega y blasfema en la Edad Moderna y el ciudadano que exige la garantía de la plena libertad de conciencia en una democracia occidental reside en los referentes jurídicos que impiden que el ateo pueda pensar y actuar de forma aislada y totalmente solitaria.

La conducta espiritualista, decíamos, procede de la libertad humana para conquistar su extensión necesaria hacia lo suprasensible; luego, el ateísmo es la imposición que cercena ese derecho a que el ser humano se eleve hasta esa zona de verdades supremas que debería moldear y edificar su conciencia. La obsesión teológica del autor por la URSS procede de la prohibición oficial de creer, que Roig asimila (falazmente) a todo el pensamiento ateo. Ser ateo es ser restrictivo, no es fomentar la libertad de conciencia, sino mutilarla.

Roig Gironella nos brinda argumentos para comprender el ateísmo español en vías de generalización durante las dos últimas décadas de franquismo. Se trata de un jesuita extraño, que cita a Baudelaire, a Nietzsche y a Marx. Algo es algo. Y que, además, coincide en algunos puntos con las teorías del más recalcitrante de los ateos españoles, Puente Ojea, cuando reconoce que en la Iglesia católica no hay tanto *voluntad de verdad* como *voluntad de consuelo,* cuando escribe que «su mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano» (1966: 61). Aunque Roig se obsesione con Stalin y con las paranoias típicas de la Guerra Fría (al fin y al cabo, es lo que le tocaba por profesión), hay que reconocer que se enfrenta al «problema ateo», problema para él, de una forma sorprendentemente leal en la España de 1966. En sus argumentos no encontramos la clásica faramalla ultrarreaccionaria del nacionalcatolicismo más autoritario, que sí aparece en otros escritos suyos anteriores, como veremos, sino cierto esfuerzo por conservar la parte constructiva de la vida de los creyentes, ateniéndose a argumentos y metáforas filosóficas, y no a tópicos crispados. Ni siquiera nombra apenas las Escrituras, prefiere acudir a los autores profanos cuyas obras, por cierto, estaban prohibidas. Era todo un estratega.

Además, culpa de la situación a los creyentes hipócritas, que también se incluían, en la teoría inquisitorial del mundo moderno, en la categoría de «ateos», es decir, a los seres humanos que viven en el seno de la Iglesia católica y practican sus ritos, pero que carecen de moral y se comportan como villanos, haciendo el mal. Es decir, como fuente de ateísmo, Roig Gironella se atreve a culpar a la misma Iglesia y a los creyentes hipócritas que no dan ejemplo práctico a través de sus conductas inmorales. Si los creyentes no son mejores que los ateos, argumenta, nadie se animará a creer.

Los escritos que manifiestan preocupación por la extensión del ateísmo y el materialismo asoman por doquier entre 1940 y 1975. En la primavera de 1968, la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas organizó un curso titulado «El materialismo antiguo y el moderno». Se encargó de cerrarlo Carlos Ruiz del Castillo el 18 de junio con una disertación-resumen titulada «Interferencias del materialismo y el espiritualismo». Empieza el

conferenciante distinguiendo entre el materialismo clásico (el de Lucrecio) y el moderno (representado por el barón de Holbach), y preguntándose cómo es posible que doctrinas materialistas den como resultado comportamientos solidarios o «de resignación». Es la vieja polémica sobre el sorprendente buen comportamiento de algunos ateos. La respuesta es también la tradicional en las defensas del espiritualismo: mientras que el materialismo se ocupa de lo que se ve, lo que no se ve forma parte de la esfera de lo espiritual:

> Toda apelación al sentimiento y a la inteligencia de los hombres, y entre los hombres, implica el reconocimiento y el manejo de *fuerzas espirituales* subyacentes. En esta vinculación de la idea de la *fuerza,* término de ciencia física, y *espíritu,* concepto de lo suprasensible, cuya acción es ética y cuya esencia es la libertad, aparece la primera implicación entre lo que pertenece al orden necesario y material y lo que está señoreado por aspiraciones que lo rebasan y, señoreándolo, lo dotan de sentido (1968: 180-181).

Inteligencia, libertad y sentido, los tres conceptos que el espiritualismo quería preservar a todo precio de las fatalidades del determinismo mecanicista.

«¿Consiste el pecado en la exclusiva irrupción de la materia en el espíritu?», se preguntaba Ruiz. Y argumentaba:

> La misma idea del «compuesto» deja imprecisa la frontera entre lo orgánico y lo espiritual. La definición tradicional del hombre como «Inteligencia servida por órganos» ha de ser entendida más que como incardinación de las facultades racionales en una organización somática, como interpenetración de elementos asociados en la unidad vital, y por eso en las fases de enfermedad orgánica, el espíritu, animador de los órganos, pero también sometido a la reacción de estos, aparece obnubilado, a la vez que la Inteligencia, privada de fuerza para dominar como «padrona», se siente rebajada a la condición de «serva» (1968: 181).

En cuanto al materialismo dialéctico, al fin y al cabo, el sistema ateo más organizado y vigente en la época, Ruiz cree que es falsamente materialista porque implica concepciones abstractas o espirituales, como «solidaridad» o «libertad», aunque desemboque, opina, en el «egoísmo». En definitiva,

> tratando de encontrar la última diferencia de la definición del materialismo, se concluye que este equivale a la destrucción de la conciencia personal imantada hacia lo trascendente. Con esa destrucción se da el aniquilamiento del ser, su disolución en la materia o en la nada (1968: 188).

Sin espíritu desaparece la justificación de la vida, la muerte se convierte en un muro deprimente y no existe posibilidad de que la conciencia personal perdure. En el fondo, no nos hemos movido mucho de las tesis de Forner. Afirmar que el alma se siente, por naturaleza, «imantada» o «inclinada» hacia lo trascendental, y hacerlo para proteger un orden cósmico y social, es, en puridad, expresar lo mismo.

Por su parte, Xavier Zubiri, en su tratado *Naturaleza, Historia, Dios* (1974), escribía que «el ateísmo es así, por lo pronto, problema, y no la situación primaria del hombre. Si el hombre está constitutivamente religado, el problema estará no en *descubrir* a Dios, sino en la posibilidad de *encubrirlo»* (1974: 391). Para Zubiri, la esencia del hombre era la participación de la divinidad, y el ateísmo, la mentira que se montaba posteriormente para negar la Naturaleza. Concluyendo: los filósofos integrados del régimen trataban de defender a capa y espada el dualismo platónico, frente a los embates del pensamiento contemporáneo.

ORTEGA COMO PROBLEMA

Desde que, a mediados del siglo XVII, Spinoza enterrara la semilla de rebelión librepensadora, madre de la Ilustración y del deísmo, los filósofos europeos se percataron inmediatamente de que el proyecto subyacente del programa moderno era inequívocamente político. Como explica Matthew Stewart,

> según el análisis político expuesto por primera vez en el *Tractatus [theologico-politicus],* la idea ortodoxa de Dios es uno de los puntales de la tiranía. Los teólogos, sugiere Spinoza, promueven la creencia en un Dios temible, justiciero y punitivo para conseguir la obediencia de las masas supersticiosas. Un pueblo que viviese bajo el Dios de Spinoza, por otro lado, podría prescindir fácilmente de la opresión teocrática (Stewart, 2006: 161).

Cualquiera que transite por las obras de los más destacados pensadores ateos españoles (Sunyer i Capdevila, Bartrina, Nakens, Ferrer y Guardia, Puente Ojea) se da cuenta en seguida de la urgencia con que se trata de extraer una conclusión inequívocamente política de la negación metafísica. Ello no debe extrañar en un país de tradición tan represiva y nacionalcatólica. Sin embargo, Ortega es la excepción. Siendo

manifiestamente ateo, Ortega buscaba la integración de todos los elementos (o quizás deberíamos hablar de sedimentos) históricos españoles en una nueva organización comunitaria, de la que todos pudieran participar, tanto obreros como obispos. Lo que llama la atención del ateísmo orteguiano es su falta de vocación intervencionista, la ausencia de animadversión hacia los factores retrógrados de la sociedad, para quienes se reserva un papel en la nueva sociedad que sigue en estado embrionario. Por eso, aun siendo ligeramente anticlerical, desaconsejaba y denunció la confrontación directa. En otras palabras, Ortega da por sentado que no existen Dios ni la Providencia, pero no le importa tanto desterrar o marginar a los poderes clericales, entendidos como una visión útil, aunque atrasada, de España, una más, otra de tantas.

Sin embargo, que los falangistas que pensaron el régimen de 1939 fueran orteguianos fue un problema para la Iglesia, puesto que pensadores como Menéndez Pelayo o Maeztu eran mucho más adecuados desde un punto de vista religioso y moral. Ya José Antonio Primo de Rivera se había dado cuenta, en período republicano, de que el catolicismo no podía ser la argamasa de la nueva unanimidad nacionalista, puesto que excluía a la práctica mitad del pueblo español. Esto no quiere decir que un orteguiano (José Antonio, Laín, Ridruejo) no pudiera ser católico. Lo que quiere decir es que hacia 1940 se produjo un intento de minimizar o ladear la omnipresente influencia orteguiana, puesto que su ateísmo fundamental resultaba incompatible con el integrismo típicamente franquista. El laicismo de los fascistas españoles, empapados de orteguismo, inquietó a los sectores más clericales del primer franquismo.

En este sentido, la conversión de Manuel García Morente, ocurrida durante la guerra civil, fue un hecho de alto valor estratégico, independientemente del nivel de sinceridad alcanzado o mostrado por el propio García Morente. Se trataba de un discípulo del ateo Ortega que abrazaba sinceramente la fe de Cristo, renegaba del ateísmo y se lanzaba a la tarea de evangelizar a la sociedad española. García Morente relanzó las ideas del Maeztu de *Acción Española,* considerando España como una entidad católica intangible. Los entusiasmos de García Morente, que era catedrático de Ética de la Universidad Central de Madrid desde 1912,

fueron recogidos en su obra *Ideas para una filosofía de la historia de España,* publicada en 1943 y reeditada en 1957. Allí consideraba a los ateos como a unos enfermos:

> Existe hoy un gran número de hermanos nuestros que padecen una dolencia espiritual. Me refiero a los llamados intelectuales. Y la dolencia espiritual que los intelectuales padecen los hace dignos de una profunda conmiseración, y nuestra caridad cristiana debe verterse en ríos de amor, en ríos de efusión para con estas almas que sufren (1957: 146).

García Morente fue decisivo para atacar la influencia omnipresente de Ortega y Gasset, demasiado ateo y demasiado laicista, para apuntalar la visión nacionalcatólica de la historia de España, unida a la filosofía neotomista. Lo expresó explícitamente Fernández de la Mora: «sus obras de madurez están en las antípodas de *España invertebrada* (1921) y tan próximas a *Defensa de la Hispanidad* (1934) que serían inexplicables al margen de la obra de Maeztu» (1987: 119). Se trataba de dejar atrás la visión problemática del Estado para publicitar la visión revelada, indebatible, ungida. El de García Morente es un libro que funde el examen ontológico del acto de la fe con la interpretación más oficialista de la historia de España. Su modo de razonar coincide exactamente con el de Roig Gironella, y es su fuente doctrinal:

> ¿Por qué la filosofía llamada moderna se opone de esa suerte al acto de fe y lo tiene por impropio e indigno del hombre? ¿Por qué no admite, junto al juicio evidente de razón y al acto de fe impropia —fundado, en definitiva, sobre un juicio evidente de razón—, los actos de fe propia para los objetos absolutamente ausentes? (1957: 136).

De izquierda a derecha: Xavier Zubiri, José Ortega y Gasset y Manuel García Morente.

El ateísmo negaría toda posibilidad de conocimiento de las realidades humanas intangibles.

Y va mucho más allá:

> El ateísmo, que elimina a Dios del horizonte humano, imposibilita toda autoridad personal absoluta y corta de raíz el acto de fe. El deísmo, que niega que Dios se revela a los hombres, priva al acto de fe de todo objeto posible. Por último, el protestantismo, que concede a cada hombre el derecho de oír por sí mismo la palabra de Dios y extraer de ella por sí mismo la enseñanza que quiera y pueda, anula también el acto de fe. Porque conceder que la revelación de Dios esté sujeta a la interpretación de cada hombre, es proclamar el carácter *subjetivo* del contenido revelado (dogma) (1957: 138).

La gradación expresada por García Morente, aunque formulada en sentido descendente, recuerda a la de los tratadistas del Siglo de Oro, concretamente a la del padre Gracián de la Madre de Dios, que vinculaba estrechamente al protestantismo con el paso inicial hacia el ateísmo, como doctrina que participaba ya de él, en una concepción líquida del término. Lo

cual no estaba tan lejos de la verdad, cuando ha sido probado que los principales y más tempranos seguidores de Spinoza, los clandestinos spinozistas, demócratas y librepensadores, solían ser protestantes disidentes, cuya crítica espiritual demoledora cuestionó cualquier tipo de autoridad en materia de fe.

El remedio propuesto por García Morente para defender el teísmo consistía en negar cualquier tipo de validez a la filosofía moderna, tal y como había visto Maeztu. El humanismo era pecado.

Fernández de la Mora aporta más detalles sobre la conversión y la trayectoria posterior de García Morente (1987: 117-131). Su experiencia mística tuvo lugar durante la noche del 29 al 30 de abril de 1937. Solicitó una estada de meditación en una abadía benedictina francesa y, madurada su conversión al catolicismo, viajó a Argentina para impartir unos cursos. El 27 de abril de 1938 escribía al obispo de Madrid y le expresaba su deseo de ser ordenado sacerdote. Su primera misa la celebraba el 1 de enero de 1940, y parece ser que le gustaba ir a enseñar el catecismo a los presos de la cárcel de Yeserías. Falleció muy poco tiempo después, en 1942. Sin embargo, le dio tiempo de escribir más obras de las que había elaborado durante su extenso período anterior: *Idea de la Hispanidad* (1938), *La razón y la fe en santo Tomás de Aquino* (1940), *Ser y vida: el caballero cristiano* (1942), *Análisis ontológico de la fe* (1942), *El Pontificado y la Hispanidad* (1942) e *Ideas para una filosofía de la historia de España* (1942). El espacio público que se concedió a estas obras, y su influjo inmediatamente posterior, fueron enormes. En sus «Apuntes para una autobiografía», Gonzalo Puente Ojea escribe que en 1954

> aún gravitaban pesadamente sobre mi cabeza las apologías hispánicas de Ramiro de Maeztu y Manuel García Morente —sobre el hidalgo español, caballero cristiano. Pugnaba por liberarme de las inercias históricas y de la ideología nacionalista de la *españolidad,* pero acababa refugiándome en una especie de versión *laica* de un patriotismo cultural saturado de nostalgia y tributario de un legado *religioso* caduco que se quería hacer pasar por algo indisoluble de lo español (2013: 142).

No nos parece excesivo afirmar que el ateísmo sistemático más reciente, el del período democrático, se forjó en oposición a la nebulosa ideológica basada en una determinada idea confesional de la Hispanidad, iniciada por

el Maeztu de los años treinta, Sainz Rodríguez y el círculo de *Acción Española,* y actualizada, ya en la etapa franquista, y peraltada por la dictadura misma, por García Morente y la editorial Rialp.

En 1954, el jesuita Juan Roig Gironella publicó el folleto *Lo que no se dice. Con una antología teofánica de textos de Ortega y Gasset y varios documentos,* que no era otra cosa que una antología de textos orteguianos disconformes con la ortodoxia católica, o directamente ateos. No hace falta subrayar el valor que este folleto tiene para un estudio como el presente: los extractos de las *Obras completas* de Ortega (en su edición de Revista de Occidente, 1947-1950) facilitan enormemente la tarea de dilucidar cuál era la posición orteguiana ante Dios; por otra parte, los comentarios de Roig, que leyó de pe a pa la obra completa de Ortega, nos permiten entender hasta qué punto sus doctrinas y su herencia entre los pensadores falangistas más jóvenes fueron consideradas un peligro por los sectores eclesiásticos. En el prefacio, nuestro sacerdote especificaba cuál había sido exactamente su objetivo al publicar su «antología teofánica»:

> Es muy sencillo contestar a esta pregunta: he pretendido lo que expresa el mismo título: exponer «lo que no se dice»... Ni digo que sea peor, ni digo que no tenga otros méritos, ni digo que sean pocos o muchos: prescindo de todo ello. Afirmo sencillamente que también esto es de él, y que esto «no se dice»; que esto a veces hasta se oculta (1954: 4).

En otras palabras, lo que preocupa a Roig es que, merced a cierta idea inclusiva de patriotismo, se otorgue publicidad a obras de calidad literaria, pero heterodoxas. A Roig no le interesa opinar sobre la cuestión del valor de la filosofía de Ortega, sino señalar que se trataba de un autor ateo y anticlerical, peligroso para los jóvenes.

Lo que encontramos en esta antología es ciertamente demoledor para cualquier pensamiento religioso o basado en esencias inmutables. Para empezar, ya en la página 32 del volumen primero de las obras de Ortega encontramos una cita del inevitable Spinoza, que reza: «Nuestra ilusión del libre albedrío no es más que nuestra ignorancia de las causas que nos hacen obrar» (1954: 5). No es posible encontrar una sentencia más aproximada al mecanicismo determinista. Del trabajo «La Teología de Renán», deducimos que el joven Ortega ya consideraba a Dios como un producto cultural del hombre, y no como una esencia exterior: «Dios queda disuelto en la historia

de la humanidad; es inmanente al hombre; es, en cierto modo, el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal. Dios, en una palabra, es la cultura» (Roig, 1954: 6). Lo cual equivale a afirmar que sin intelecto humano, no existiría Dios. Dios es una cogitación, un pensamiento excelente, una idea que operó con plena validez durante siglos, pero sujeta a la misma mutabilidad que las ideologías humanas. Dios es historizable, cambiante, elástico.

La originalidad del ateísmo orteguiano radica en que se desmarca tanto del pensamiento espiritualista como del materialista, considerando a Dios como una entidad abstracta de pensamiento, no una nada ni un todo, sino una idea que reside en las conciencias:

> ¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva (Roig, 1954: 8; tomado de *Meditaciones del Quijote)*.

Por lo tanto, «decir que somos materia o espíritu es expresar mitos, a lo sumo hipótesis plausibles, pero nada más» (1954: 14). Ortega no era ni espiritualista ni materialista ni monista, sino perspectivista.

Por lo tanto, tampoco expresa fe en la ciencia. Esta no es más que un espejismo de los comtianos, una perspectiva más, pero no la fuente de la verdad. Frente al positivismo, cuyo entusiasmo juzga en profunda crisis, Ortega propone un positivismo de la conciencia, una fenomenología del contenido de la mente humana, que denomina «autognosis». La metafísica y el positivismo son sistemas fracasados, y únicamente renunciando al intelectualismo se podrá desembocar en el empirismo interior que es la única posibilidad de conocimiento.

El influjo decisivo de Nietzsche asoma con fuerza cuando Ortega se propone destruir el dualismo de estirpe platónica para sustituirlo por el vitalismo perspectivista: «¡Oh, sí, la mayor sabiduría es secundar esta misteriosa universal voluntad de vida! Aprendamos a preferir lo corruptible a lo inmutable, la trémula mudanza de la existencia a la esquemática y lívida eternidad» (Roig, 1954: 10); o

> he leído varias veces la obra del Padre Nieremberg que se titula *Diferencia entre lo temporal y lo eterno,* sin que ninguna de ellas lograse persuadirme. Esta sobreestima de las cosas

> llamadas eternas, que nos dejó en herencia Platón, me parece entre perversa y pueril, resto de la antigua y naciente dialéctica. Veo en ella la apoteosis de fáciles esquemas y una subversión de los débiles contra el destino grandioso de la vida (Roig, 1954: 10).

De hecho, es esta decisiva influencia nietzscheana lo que distingue el ateísmo orteguiano del materialismo científico propio de los evolucionistas radicales. El dualismo es un delito contra la vida, no contra la verdad científica, que en todo caso es *otro delito* contra la vida, el espejismo ideológico que había sustituido a la teología y a la metafísica. Toda utopía, todo sacrificio, toda verdad universal es nociva y nihilista: «Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida es, acaso, la alta misión de nuestro tiempo» (Roig, 1954: 11); o

> la sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde lugar ninguno*[10]. El utopista —y esto ha sido en esencia el racionalismo— es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista (Roig, 1954: 12; tomado de *El tema de nuestro tiempo)*.

El perspectivismo orteguiano deshace todo el andamiaje del pensamiento occidental dualista, y atomiza la noción de verdad:

> *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absoluta», es el sublime oficio que atribuíamos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios* (Roig, 1954: 12-13; tomado de *El tema de nuestro tiempo)*.

Ya se ve que a partir de esta filosofía difícilmente podían cimentarse una cosmovisión teocrática y una sociedad clerical. La sujeción divina a las leyes naturales, observada ya por Spinoza, la explicaba Ortega considerando también esas leyes naturales como algo mutable, una nueva ilusión, un nuevo sueño humano convertido en perspectiva útil. Concluye el filósofo madrileño: «Dios es el símbolo del torrente vital, a través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado» (Roig, 1954: 13).

¿Nos encontramos ante una nueva forma de deísmo? No lo creo. Por una parte, este Dios no crea ni ordena, y ni siquiera es la Naturaleza misma, puesto que la Naturaleza spinoziana (la de los ilustrados deístas) no sería más que un nuevo sueño o sistema caduco de la evolución filosófica humana: una perspectiva más. Este Dios no es más que un símbolo de una totalidad completamente abstracta. Ni crea ni modifica nada, es una verdad que no existe, el espejo del principio vital, que lo anega todo y define la realidad. La realidad consiste en ese torrente vital, que se puede llamar Dios si se tuerce un poco el significado tradicional de la palabra. La palabra que mejor se adapta a la acepción es *principio*.

Estas disquisiciones conducen a Ortega a subirse al inevitable péndulo de todos aquellos que, a partir de 1650, se dedican a reflexionar sobre Dios: el péndulo que oscila entre Spinoza y Leibniz. Leibniz distingue

> un intelecto finito, que es el nuestro, y un hipotético intelecto infinito, que sitúa en Dios. Lo real, que es infinitamente racional, se convierte, al pasar por nuestra razón limitada, en irracional; pero recobra su racionalidad si lo suponemos entendido por la razón infinita de Dios, la *species quaedam aeternitatis* de Spinoza (Roig, 1954: 13; tomado de «Ni vitalismo ni racionalismo»).

Pero tanto Leibniz como Spinoza parten de un racionalismo radical, contra el cual debe reaccionarse apelando a un tercer principio acorde con la perspectiva humana, dentro del mundo y fuera de la utopía.

Por otra parte, Ortega coincidía con los republicanos radicales en su opinión de que los dogmas teológicos descendían, en definitiva, de tradiciones propias de pueblos primitivos, del animismo básico y de la magia chamánica:

> Los esquimales sostienen que el hombre se compone de tres partes: su cuerpo, su alma y su nombre. Nombrar es, pues, en algún modo, tener la cosa. Por eso es tan general en las épocas primeras dar al niño dos nombres, uno falso, que se hace público, y otro auténtico, que solo la madre sabe y luego comunica a la esposa. Un resto de esta magia nominal conserva el lector piadoso cuando se persigna (Roig, 1954: 10).

Una vez más, en su análisis del ateísmo, Roig tenía razón. Ortega y Gasset, con su filosofía profundamente antirracionalista y antiesencialista, abría la puerta a los vientos demócratas. Ortega fue el pensador ateo español más competente anterior a Puente Ojea, e influyó poderosamente

sobre este, aunque la cuestión religiosa no fuera precisamente uno de los temas principales de su filosofía. Roig Gironella fue capaz de localizar los tendones liberales de la filosofía orteguiana, para concluir que a partir de la lectura del filósofo madrileño volverían los tiempos de las doctrinas republicanas y la «revolución extranjera». La única filosofía posible para el pueblo español era la católica, la tomista, y el dardo se dirigía contra los falangistas «comprensivos» que osaban resquebrajar el integrismo absoluto para corromper a la juventud (Roig, 1954: 26-33). Según nuestro jesuita:

> La lectura de esta triste lista de afirmaciones orteguianas editadas y reeditadas sin el correctivo de la menor apostilla en sus obras, y sobre todo su cotejo con la ciega euforia de algunos grupos intelectuales que hacen caso omiso de ellas en los momentos en que les conviene, para proclamar a Ortega como el gran filósofo de las actuales generaciones de España, atentos solo a aspectos superficiales y éxitos de relumbrón: todo esto invita a reflexionar.

Y luego relaciona la extensión y promoción de la obra orteguiana con los gabinetes de Azaña, la tolerancia para con protestantes y judíos, la retirada de los crucifijos de las escuelas, la «prensa más pornográfica», «el socialismo con su ateísmo irreligioso» y el «marxismo comunista». Todo esto volverá a caer sobre España si los jóvenes siguen leyendo a Ortega y no, como Roig aconseja, y no podía ser de otro modo, a García Morente, pensador «a quien Dios trocó el alma» (1954: 30). Conclusión: la Cruzada de 1936-1938 no habrá servido de nada, y gracias a la filosofía heterodoxa de Ortega vencerán los que fueron vencidos en nombre del «pueblo» católico.

¿Hasta qué punto se equivocaba?

La polémica en torno al ateísmo orteguiano no terminó con el folleto de Roig, sino que culminó en 1958, año en que el dominico Santiago Ramírez publicó su obra *La filosofía de Ortega y Gasset*. Sus conclusiones eran virtualmente idénticas a las de Roig Gironella, es decir, que las doctrinas orteguianas eran incompatibles con la fe y la moral católicas.

Pedro Laín Entralgo salió en defensa de Ortega en mayo de 1958, en el número 101 de *Cuadernos Hispanoamericanos.* En su artículo «Los católicos y Ortega», Laín se quejaba de que el padre Ramírez lo hubiera considerado como un materialista más, metiéndolo en el concurrido saco de

los evolucionistas radicales, incurriendo en un evidente error. Ya hemos examinado cómo Ortega deseaba colocarse en un lugar equidistante entre los teístas y los positivistas, elaborando un sistema completamente aparte. Sin embargo, la defensa de Laín está llena de prestidigitación:

> Un católico español que quiera ser acendradamente fiel a la inteligencia, a la verdad y a la justicia, habrá de tener en cuenta, frente a la obra filosófica de Ortega, lo siguiente: 1.º Que, en efecto, Ortega declaró vivir fuera de la Iglesia, y fuera de ella vivió desde su juventud hasta poco antes de su muerte; pero no menos cierto es que siempre quiso y supo respetar delicadamente la confesión católica de quienes junto a él estuvieron. 2.º Que en los escritos de Ortega hay afirmaciones y dichos volanderos inconciliables con la fe católica o difícilmente compatibles con ella. Tales afirmaciones y dichos son, sin embargo, mucho menos copiosos de lo que han tratado de hacer ver el P. Ramírez, el P. Roig Gironella y los autores a que se refiere el libro de J. Marías *Ortega y tres antípodas* (Buenos Aires, 1950) (1958: 12-13).

Es verdad (lo hemos dicho también ya) que Ortega era un autor poco anticlerical, pero esto no significa que fuera netamente ateo. Además, a la luz de lo que se expone ampliamente en dos de los libros más sistemáticos del autor, *El tema de nuestro tiempo* e *Historia como sistema,* parece de muy poca consistencia afirmar que las frases orteguianas contra la fe y la moral católicas formen un mero conjunto de «dichos» superficiales. En este punto, parece que hay que dar la razón a los sacerdotes: el sistema filosófico orteguiano era demoledor para el dualismo tradicional y para el tomismo oficialista. Laín concluía:

> Ortega es un pensador históricamente situado en las postrimerías de la crisis del positivismo y del neokantismo; protagonista, en muchos casos, de la mentalidad consecutiva a tal crisis; declarador paladino del afán de trascendencia que esa situación espiritual comportaba, y egregio copartícipe del movimiento restaurador de la metafísica a que desde hace más de treinta años venimos asistiendo los hombres de Occidente. De ahí que la obra intelectual de Ortega pueda ser, para un católico bien formado y bien intencionado, bastante más beneficiosa que nociva (1958: 13).

Pero una cosa es superar el positivismo decimonónico, y el materialismo de bajos vuelos, y otra muy dstinta proponer una restauración de la metafísica tal y como un católico debe entenderla en acomodación a sus creencias. De nuevo, Laín está actuando como un ilusionista: afirmar que a un buen católico le aprovechará la lectura de Ortega y Gasset no significa que la obra de Ortega y Gasset ayude a hacer buenos católicos o que pueda ayudar a consolidar la fe católica. Los franquistas excluyentes

necesitaban denunciar a Ortega como a un acontecimiento vinculable a la Segunda República, mientras que los «comprensivos» lo reivindicaron como la base ineludible del pensamiento hispánico contemporáneo, compatible con la confesión mayoritaria.

---

8 *Reflejos de «El Motín»* era el título de la revista con la que Isabel Nakens, hija de José, continuó la labor de su padre. *El Ateo* anunciaba la muerte de Isabel Nakens el 1 de marzo de 1932.

9 La cursiva es de Roig Gironella.

10 Las cursivas son de Ortega y Gasset.

CAPÍTULO 5

EL PENSAMIENTO ATEO ACTUAL

GONZALO PUENTE OJEA

Puente Ojea encontró la base común a todas las religiones en el animismo: «La proyección animista configura toda religión como *ilusoria*[11] y, al mismo tiempo, firmemente anclada en la vertiente desiderativa del psiquismo humano, fuertemente condicionada por la propia historia del hombre en búsqueda de seguridad» (1995: 28). El problema, para Puente Ojea, y para las corrientes laicistas españolas actuales, no es tanto el origen o el carácter de las ideas y actitudes religiosas como su pretensión de lograr la hegemonía ideológica en una sociedad teóricamente aconfesional y secularizada. Por esta razón se insiste en la vertiente ideológico-política que adoptan las congregaciones religiosas en sus esfuerzos por dominar los resortes de los poderes estatales.

Las doctrinas animistas y dualistas, que implican la necesidad de un Absoluto y rebajan el valor de la vida humana y de la realidad, aunque nacidas durante el Paleolítico, fueron sistematizadas por algunos filósofos griegos, básicamente Parménides[12], Platón y Aristóteles. Posteriormente, fue Tomás de Aquino quien adaptó esa filosofía antigua a los valores cristianos:

> La creencia en la existencia de esa dualidad es esa enfermedad de la mente que sucumbe a la *tentación trascendental,* y a la falsa idea aristotélica de la gran cadena descendente del *Ser,* que siguió jubilosamente Tomás de Aquino en su cristianización de la metafísica del *alma* y de los *espíritus puros,* absolutamente inmateriales que pertenecen al *espacio inexistente de lo infinito, invisible, sobrenatural e indestructible de la religión* (Puente Ojea, 2013: 24).

Pero más allá del estudio de las bases y los orígenes de las ideologías religiosas, lo que le interesa a Puente Ojea es observar de qué forma se

implican e imbrican en los proyectos políticos de dominación territorial y social.

Por esta razón, Puente Ojea se fijó en el caso de los Estados Unidos, la nación que cuenta con un mayor desarrollo tecnológico y, a la vez, con una ideología confesional más descaradamente presente en los poderes públicos:

> lo más grave y peligroso es el hecho de que ese *espiritualismo primario* ha pasado a formar parte cualificada de un *American way of life* incorporado sólidamente a la creciente hegemonía cultural de esa nación, y canalizado sin contención por su invasora industria mediática y la inherente e incesante inventiva tecnológica de la misma; porque *funciona como ideología,* como ha funcionado desde tiempo inmemorial la *ideología animista* en cuanto que generadora de la *religiosidad* y, por consiguiente, de *poder;* es decir, de *relaciones de mando y obediencia* interiorizadas como obligaciones salvíficas y sagradas. Así, contra lo que cabría quizás esperar de tanto desarrollo científico y tecnológico —digamos, la formulación de una nueva y actualizada Ilustración— se ha encogido hasta el tamaño de un ramplón *populismo de masas* que intenta ofrecer seguridad y consumo aquí, más *dogmática esperanza* en el más allá, contra todas las evidencias del método científico que tan espectacularmente se aplica en sus laboratorios (2013: 17).

El *descubrimiento* puentiano de 1972 fue la ideología monárquica del catolicismo diseñado por Pablo de Tarso. Una ideología que cimentó la alianza entre el proyecto religioso cristiano y la extensión y el destino del Imperio romano:

> retomando *la cuestión central del sincretismo religioso que la «Catholica ecclesia»* logró imponer a través de *un proselitismo universal* que no reparó en los instrumentos —morales o inmorales, según le conviniese— su credo inverosímil, hasta construir bajo la férula imperial romana el primer e irrepetible *totalitarismo,* como suma de la religión y la política en *un sistema ideológico que ocupaba sin espacios vacíos la vida del ser humano como creyente y como ciudadano* (2013: 41).

Puente Ojea no fue el primer filósofo español que enjuició el proyecto monárquico-místico de Pablo de Tarso. Antes que él, Ortega y Gasset escribió:

> Hay en la historia del cristianismo un caso espléndido, que muestra lo que vale no haber visto las cosas y hallarse sometido a inventarlas, a pensarlas y construirlas racionalmente. San Pablo no conoció a Jesús, no vio a Jesús; de segunda y tercera mano recibió noticias de los actos de su existencia, de sus operaciones taumatúrgicas y de sus sencillas palabras. Cuando haciendo vía hacia Damasco un vuelco de su alma candente le trajo a la fe de Jesús, ¿qué podía hacer su espíritu poderoso desparramado por la serie de noticias que sobre él poseía?

> San Pablo necesitó recoger aquellos como miembros dispersos del divinal sujeto, y reconstruir con ellos la figura de Jesús. Como no lo había visto, necesitaba figurárselo. Los demás apóstoles, con tornar los ojos a su propia memoria, les bastaba para ver al Jesús real que caminaba entre sus recuerdos benigno y dulcífluo. A San Pablo, por el contrario, no se le presentaba espontáneamente, tuvo él que hacérselo, tuvo que pensarlo. De recordar a Jesús como San Pedro, a pensar a Jesús como San Pablo, va nada menos que la teología (Ortega citado por Roig Gironella, 1954: 7).

No debemos dejarnos engañar por el florido estilo orteguiano: lo que está diciendo es bien drástico, nada menos que san Pablo *se inventó* a un Jesús asociado a una teología nueva, y remacha Ortega: «¿Qué dignidad añade a la revelación el hecho físico de ver una luz entre dos cirrocúmulos?».

Las corrientes racionalistas aplicadas a la historia del cristianismo habían llegado ya muy desarrolladas a Ortega, a través, por ejemplo, de las obras de Renan o de los trabajos historiográficos de los ilustrados alemanes.

De forma análoga a la Roma imperial, el fenómeno de la ideología cristiana como fundamento de un proyecto estatal vuelve a repetirse a través del imperialismo cultural y militar de los Estados Unidos, en el cual tratan de universalizarse unos valores sociales determinados y acompañados de un intenso providencialismo mesiánico. Estados Unidos genera ciencia y tecnología, pero aparta a sus masas de su disfrute y su conocimiento, para mantenerlas en la alucinación metafísica. Este examen de la sociedad norteamericana conduce al autor a definir el concepto de «sociedad animista», que se caracteriza por la extensión pandémica de «creencia en espíritus, pero con un espiritualismo trivial y de receta» (2013: 17). A la vez, Puente Ojea observa que el catolicismo intolerante importado de la metrópolis española ha perjudicado tanto a las naciones hispanoamericanas que las ha degradado a repúblicas económicamente menesterosas (2013: 63).

El autor se interesa también y de forma muy destacada por los efectos que la ideología cristiana tiene sobre el desarrollo normal de una vida humana en la salud y el disfrute del propio cuerpo. Escribe Puente Ojea:

> La *ideología cristiana remodelada por la Iglesia oficial* mediante su administración oportunista del Nuevo Testamento consagró, con el apoyo de los *paganocristianos,* un *poderoso sincretismo religioso de vocación ecuménica* inspirado por Pablo de Tarso, aduciendo sin pruebas *una revelación personal divina* que convertía al mesianista judío

> fracasado Jesús el Hijo Unigénito de Dios, consubstancial y coeterno con este, luego Encarnado, Resucitado y Redentor de la humanidad mediante su Pasión y Crucifixión, y ascendido por su Padre a los cielos. Este legendario e inverosímil credo para cualquier mente sana, acabaría vaciándose en *el Mito de un Cristo como Segunda Persona de la Santísima Trinidad Divina, compuesta de Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres Personas distintas y un solo Dios verdadero*. Este trabajo especulativo de *consciencias alienadas* en una fantasía que pulverizaba la esencia de la *razón* para forjar *una superchería colosal* continúa dañando gravemente las funciones de las mentes de los cristianos y la normalidad de su vida intelectiva y emocional, como saben bien los psiquiatras y psicoanalistas de varias escuelas en el curso del último siglo (2013: 39).

Y algo más adelante: «Cuando se niega la lógica y el buen sentido de mentes sanas, la realidad se toma la revancha, *salvo que la mente quede paralizada,* como ocurre precisamente cuando la *fe* se transforma en *puro fanatismo*. Este es el *drama* de los creyentes que luchen por la honestidad intelectual» (2013: 55). Drama que el propio autor relató en su «Apuntes para una autobiografía», publicado por primera vez en libro en *Elogio del ateísmo* (1995), e incluido luego en *Ideologías religiosas* (2013). Se trata de un texto impagable para conocer su trayectoria y los hitos fundamentales de un viraje filosófico que tardó muchos años en perfilarse definitivamente. El autor, nacido en 1924, define de esta forma el contexto familiar en el que se educó: «Mi *inconformismo* cristalizó dentro de un ambiente doméstico drásticamente dominado por una fe católica obsesiva, clerical, ritualista, supersticiosa, puritana, e íntimamente asociada a actitudes *paternalistas* en lo social y *autoritarias* en lo político»; y de esta otra, el ambiente político de la época en la que tuvo que formarse:

> La dictadura impuesta por Franco y sus cómplices del modo más totalitario y represivo —con la Iglesia como fuerza legitimadora, a la cabeza— se cimentó sobre lo que más tarde vino a designarse, con fórmula expresiva y certera, como el *nacionalsocialismo,* término que compendiaba la repulsiva simbiosis ideológica y de poder entre el Estado y la Iglesia, que durante tantísimos siglos pervirtiera la vida de las sociedades cristianas, vaciándola dentro de moldes de hipocresía y de anulación de la libertad (2013: 130).

Resulta inevitable relacionar esta denuncia del totalitarismo católico franquista con el objeto de estudio de *Ideología e historia,* punto de partida de la aventura puentiana, esto es, el proyecto místico-estatista paulino.

Los siguientes pasos hacia la disidencia abierta no necesitan glosa:

> las ligaduras de una tradición familiar y nacional no se destruyen fácilmente. Mi *disidencia* ante aquel espectáculo no me hizo romper inmediata y radicalmente con la pesada inercia de un lastre milenario de fe religiosa y sus consecuencias en todos los ámbitos de la vida. La ruptura nítida, intelectualmente bien fundamentada y conscientemente asumida en toda su plenitud, solo llegaría bastante más tarde, en una crisis decisiva de mi conciencia crítica que creo poder situar al comienzo de la década de los años sesenta (2013: 130-131).

> Ni en mis estudios medios ni superiores hallé ni maestros ni mentores liberados mentalmente de las viejas creencias. En todo caso, los críticos callaban o se escondían [...]. La Iglesia y los totalitarismos saben por igual que el mejor policía y el baluarte de su poder es la *ignorancia*. Comencé a leer lo que podía y a documentarme, solo guiado por un difuso instinto, sobre todo desde mis primeros años de Universidad: Ortega, García Morente, Scheler, Spengler, algún clásico. Un conjunto bastante incoherente y desigual. En cuanto a la fe, me imaginaba confusamente que podría haber una forma libre, decente y auténtica de ser cristiano; y que sería posible un catolicismo progresista y democrático (2013: 131).

Antes de perder la fe y someterla a crítica, Puente Ojea intentó ser uno de aquellos católicos que luchaban por la «honestidad intelectual», y el camino hacia el ateísmo fue cualquier cosa menos breve:

> aunque mi alejamiento del cristianismo eclesiástico comenzó en los primeros años cincuenta, solo *paulatinamente* tomé conciencia de la progresiva divergencia que me llevaría a *romper* con la fe recibida. Sin embargo, todavía acepté la honrosa invitación para asistir, en la primavera de 1953 —si no recuerdo mal—, a las ya famosas y elitistas Conversaciones Católicas que tenían lugar anualmente en el Parador Nacional de Gredos, bajo la batuta del entrañable Alfonso Querejazu. Esta invitación me favoreció también en los dos años siguientes, juntamente con otros dos o tres jóvenes más, entre los que recuerdo a Emilio Lledó y a Rodrigo Fernández Carvajal. Nosotros acudíamos a título de algo así como jóvenes promesas que se limitasen por el momento sobre todo a *escuchar* a un coro de píos gurúes entre los que recuerdo a Laín, Aranguren, Marías, Díez del Corral, Ridruejo, Rof Carballo, Rosales, Vivanco, Panero y Corts Grau. Algunos pasaban por liberales y todos eran hijos fieles de la Iglesia. Practicaban casi todos ellos una especie de *dandysmo* intelectual de corte muy orteguiano y se movían en un nivel crítico en el que las *verdades* de la fe jamás se cuestionaban. Comprendí en seguida que sus elucubraciones magistrales no me interesaban (2013: 138).

Puente Ojea, por lo tanto, rompió con la cultura oficial del franquismo hacia la mitad de la década de los cincuenta, y lo hizo por la propia insuficiencia del ambiente pseudoliberal descrito en el capítulo anterior, cuando examinamos la estela de Ortega como tótem y tabú de esa pléyade de pensadores católicos más o menos aperturistas. A partir de entonces, Puente Ojea se acercó a la izquierda, frecuentando el grupo intelectual de Enrique Tierno Galván y Fernando Morán. Publicó, firmando como «X», el

artículo «Las bases teóricas del Opus Dei», en la revista *Cuadernos* (1957), que dirigía Julián Gorkin, en París. ¿Hacia dónde, pues, dirigirse? Hacia el extranjero, el exilio y el entronque con el vector radical y laicista de los constructores de la Segunda República[13].

Entonces, también estudió la filosofía griega, a través de las obras de Bréhier, García Morente y Xavier Zubiri. Era un paso importante, puesto que, según cuenta, le permitió asistir a un proceso de emancipación racionalista, el que se conoce como «paso del mito al logos». Ya solo faltaba empezar a acercarse a las Escrituras desde un punto de vista racionalista, el que le fue brindado por Rudolf Bultmann y Max Weber. A propósito del gran sociólogo alemán, Puente Ojea escribe que

> no se puede transitar intelectualmente por los vastos espacios del fenómeno religioso sin el equipamiento teórico que ofrece la enciclopédica reflexión de Max Weber, sin olvidar que su aportación teórica, si es asumida con honestidad intelectual, conduce inexorablemente a una actitud de *secularización radical* del pensamiento (2013: 144).

Marx, Engels, Weber; herederos de Reimarus, Lessing...: de nuevo, mayoría abrumadora de pensadores germánicos... Pero no fue hasta 1964 cuando Puente Ojea perdió definitivamente la fe, abandonando el cristianismo crítico. Tenía, exactamente, cuarenta años:

> Fue al término de la estancia en Atenas cuando se me hizo evidente que había perdido la fe. La inconsistencia de la revelación neotestamentaria eliminó mis últimas dubitaciones. La tosca e inverosímil amalgama conceptual y testimonial de los documentos —que ya había atisbado desde hacía mucho tiempo—, y la evidente naturaleza *mítica* de la *nova religio,* resultaron para mí pruebas concluyentes de la falsedad de los títulos que invocan las «verdades» cristianas. No obstante, durante un breve lapso de tiempo aún maquiné yo algunas coartadas para preservar un último rescoldo de fe (2013: 146-147).

Estamos en el capítulo sexto de su autobiografía, el momento mismo de la lucha final, susurrado a través de unos apuntes autobiográficos, y no cabe duda de que Puente Ojea vivió su proceso de viraje de un modo mucho menos autodestructivo que, por ejemplo, Uriel da Costa, amenazado por anatemas y expulsiones diversas, y sin posibilidad de reposo intelectual. Da la impresión de que Puente Ojea nos describe un cambio mucho más gradual y de abandono de la lucha mucho más enriquecedor que la angustia traumática que debieron experimentar los conversos del siglo XVII.

En su análisis de la idea de Dios y el teísmo, Puente Ojea trata también de hallar argumentos lógicos (no solo históricos o sociológicos) para combatir el espiritualismo y las religiones, como cien años antes que él había intentado lograrlo Bartrina, quizás traicionado por su estilo desaforado:

> Por no hablar de la *incompatibilidad lógica de los atributos antropomórficos del teísmo cristiano* o del judaísmo normativo o del islamismo, con los atributos trascendentales, infinitos y universales, además de eternos, intemporales e inespaciales. En suma, esos dioses teístas caen inmediatamente en la criba inexcusable de la *contradicción inherente a su propia definición*. Para toda esa especie inventada de entes divinos, cae necesariamente y sin excepción la implacable cuchilla del *principio de identidad o no-contradicción* en cuanto que *fundamento «sine qua non» de la lógica clásica* (2013: 34).

En otras palabras, o Dios es un señor con barba pensante y justiciero, o es un concepto abstracto, omnipresente e invisible.

Los reparos de tipo lógico los había detectado también Ortega. Con evidente sorna recuperó, en la *Meditación del Escorial,* la siguiente anécdota: «Refiere Taine que una niña a quien dijeron que Dios estaba en los cielos, exclamó: "¿En el cielo, como los pájaros? Entonces tendrá pico". Esta niña podía ser católica: la definición del catecismo no excluye el pico en Dios» (Roig, 1954: 11). Porque Dios puede ser cualquier cosa que quiera, puede ser *material* como un ser con pico y ser, a la vez, un *espíritu puro*. Lo formuló más seriamente en *Estudios sobre el amor:*

> Porque no es la morada más recóndita, ni la altura mayor de la vida extática, aquella en que el místico, desatendiendo toda otra cosa, mira solo a Dios. Ese Dios a quien cabe mirar no es verdaderamente Dios. El Dios que tiene límites y figura, el Dios que es pensado mediante este o el otro atributo; en suma, el Dios capaz de ser un objeto para la atención, se parece, como tal, demasiado a las cosas del intramundo para ser el auténtico Dios (Roig, 1954: 17-18).

Es decir, formulado de otro modo, Dios no puede ser cosa pensable, conceptuable.

Y a los argumentos *lógicos* y *antropológicos,* añade Puente Ojea los de naturaleza *psicológica:*

> La experiencia existencial de un padre biológico que preside o está ausente de la vida familiar queda indeleblemente incorporada a la mente humana, y desde esta sólida plataforma psíquica —afectiva e intelectiva— proyecta hacia afuera la idea consoladora de ese Padre de

> padres que ordena providencialmente los avatares del microcosmos y del macrocosmos. Esta más o menos temprana *theopoiesis* es un fenómeno de la mente humana derivado, en último término, de las connaturales explicaciones animistas del hombre prehistórico (2013: 128).

Como se puede observar, el sistema puentiano es multidisciplinar y cíclico, y resulta de alcanzar idénticas y necesarias conclusiones desde distintas caras de un mismo prisma.

El pensamiento de Puente Ojea surge de una genealogía de las religiones cristianas, y no se genera en abstracto como un sistema negativo o reactivo. El autor quiso, en los años cincuenta, convertirse en un cristiano honesto que fuera capaz de deslindar lo que de *mítico* pudiera haber en sus creencias de lo *racional* o *documentado* a través de testigos fiables, ayudado por Reimarus, Lessing y Bultmann. Para encontrarse con que la *totalidad* de la creencia era de origen mítico, y con que «la Iglesia y sus exégetas son insuperables en el arte de hacer decir a los textos lo que ellos desean que digan, como se verá al conocer *las normas dictadas por la jerarquía* a fin de evitar la libertad de investigación de los expertos» (2013: 50). Puente Ojea no hizo más que convertirse en uno de esos «expertos» en señalar derivas políticas de concepciones espiritualistas.

Escribe:

> progresivamente, fui viendo de modo cada día más transparente que el problema en sí *no* se centraba realmente en la tradicional *discusión sobre la existencia de Dios,* sino sobre algo aún más hondo y básico: *¿qué es y cómo nacen los sentimientos y las creencias de carácter religioso?* (2013: 177-178).

Cien años antes que él, y basándose también en la obra pionera de Reimarus, un pensador español alcanzaba idénticas conclusiones a las suyas, y aplicaba también el hacha sobre el tronco y no sobre las ramas. Hablamos de Gaspar de Sentiñón, quien en las páginas de *La Humanidad* nos explicaba que

> el primer ensayo lo hizo el *antistes* Hess de Zurich publicando en 1768 una *Vida de Jesús* en la que encontramos unos tímidos conatos de una explicación natural de los milagros. Diez años más tarde Lessing publicó los *fragmentos de Wolfenbuttel,* artículos en que Reimarus demostró con una lógica sencilla y comprensible para todo hombre no desprovisto del sentido común, que no hay pruebas suficientes para admitir los milagros de la biblia. En consecuencia de esto los mismos teólogos como Herder se veían obligados a hacer concesiones a la razón, las que condujeron a la formación de la escuela racionalista cuyo representante más osado y

consecuente era Enrique Eberardo Amadeo Paulus en su *Vida de Jesús, como base real de una historia pura del cristianismo primitivo,* 2 tomos, Heidelberg, 1828, y sus escritos exegéticos.

Afirmaciones que vienen a confirmar lo que sospechábamos: en la consolidación del ateísmo positivista español pesaron mucho más los autores germánicos que los franceses, cuya mayoría influyó más bien sobre los estamentos conservadores, exceptuando a Comte, Littré y Renan. Reimarus, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Haeckel y Büchner fueron mucho más decisivos.

Sentiñón mismo, en uno de los dos trabajos que dedicó a Schopenhauer, lo consideró el «primer pensador que se atrevió a rechazar decididamente la admisión de una inteligencia suprema como causa de la formación y orden de las cosas» (1871b: II). La hipótesis deísta y monista quedaba excluida por un estatus universal no necesariamente armónico, ni equilibrado ni bondadoso.

En lugar de fijar el animismo primitivo como fuente y sustrato de todas las religiones organizadas modernas, Sentiñón señalaba el culto solar como origen universal de todas ellas:

> Partiendo de la idea indudablemente correcta que todas las religiones tienen por base un culto de la naturaleza y en particular del sol, Dupuis deduce que de la misma manera como los antiguos adoraban bajo los nombres de Osiris, Hércules, Dionysos, Apollon al astro brillante del día, el nombre de Cristo significa el sol que salva el mundo de las garras del mortífero invierno.

Las conclusiones generales de Sentiñón son virtualmente idénticas a las de Puente Ojea:

> Los evangelios nos presentan a un Dios ridículo y absurdo o un hombre inepto y perverso. Celebremos pues que no merezcan fe alguna. Acerca del fundador de la religión cristiana no sabemos nada y lo que se enseña con respecto a él no puede menos de chocar todo sentimiento religioso no corrompido por el fanatismo; ahora preguntamos: ¿sabemos algo más sobre el primer período de la historia cristiana? También sobre este punto falta todo documento auténtico y una historia de los apóstoles es tan imposible como una vida de Jesús (1871a).

OTROS AUTORES RECIENTES

Parece que, entre los filósofos españoles actuales, es Xavier Rubert de Ventós el más ateo, si es que el ateísmo puede ser una noción cuantificable. En *Dios, entre otros inconvenientes,* escribe: «Vaya por delante mi convencimiento de que nadie cree ni nadie *puede,* de hecho, creer en Dios. Añádase a esta imposibilidad lógica (que justificaré) mi rechazo moral del asunto: no se *debe* creer en Él» (2001: 27). El problema, planteado por Rubert de Ventós, no es ya si existe o no Dios. No es que no exista, es que ni es pensable ni creíble, como tampoco es pensable y creíble que se crea en Dios. Y añade que resulta inmoral hacerlo: incorrecto, atentatorio contra la ética. Más allá no se puede ir. El de Rubert de Ventós es el rechazo absoluto, el lógico-formal y el humanitario. La creencia es una debilidad, una dejación de la facultad de decidir lo que uno quiere creer y desear. La fe es una amputación acomodaticia de las posibilidades de la mente humana.

Puente Ojea rechaza toda implicación metafísica, pero no declara inmoral la posibilidad de existir integrado en una confesión religiosa, aunque recomiende la autonomía radical.

Las religiones han de negarse todas, en beneficio del saber científico y de la creatividad. La actividad religiosa fue creada ex profeso para reprimir las espontaneidades legítimas del ser humano:

> Doy por cierto que las cosmogonías, las religiones y demás relatos de salvación surgieron no solo al margen del lenguaje racional sino también contra él: para compensar con el *mito* los efectos devastadores que sobre la espontaneidad y solidaridad instintiva supuso la aparición del *logos* (Rubert, 2001: 119).

Y denuncia también la colaboración entre religiones, que parece que hayan descubierto últimamente las ventajas de aliarse unas con otras para reprimir la creciente independencia de criterio entre los habitantes del planeta: «doy por falso, por falso e insensato, el moderno dogma "dialógico" que pretende nada menos que responder y superar los fundamentalismos étnicos o religiosos con una suerte de fundamentalismo "dialógico" del propio lenguaje. Las religiones organizadas no son menos nocivas si deciden entenderse entre ellas, sino que únicamente dejan de serlo cuando dejan de influir sobre las sociedades, o directamente desaparecen».

Otro rasgo llamativo del ensayo de Rubert de Ventós, y su principal originalidad, al lado de su inusitado radicalismo, es la inclusión de las ideologías políticas que, al lado de las religiones, e incluso más que ellas y por delante de ellas, destruyen la laicidad y la libertad de conciencia. Por esta razón aparecen una Coca-Cola y una hoz y un martillo en la cubierta del libro: las grandes narrativas políticas del mundo del siglo XX son tan *religiosas* y, por lo tanto, perniciosas, como las religiones positivas y organizadas. Reprimen la espontaneidad instintiva con idénticos recursos, depurados, incluso. Puente Ojea descubrió en 1974 que el cristianismo era una *ideología,* pero Rubert va más allá y plantea que las ideologías son también *religiones* y, por lo tanto, aspiran a una ordenación totalitaria y universal de la vida humana. Parece que la dirección fundamental del ateísmo teórico consista precisamente en esa crítica del lenguaje político. Una dirección a la que también apunta el trabajo «Fundamentos del fundamentalismo» (2007), de Albert Riba, que analizaremos más adelante, y también el libro *Ateísmo difícil,* de Julio Quesada (1994).

Quesada quiso explorar el precario mundo que debe postularse entre el escenario cultural derivado de la muerte de Dios y el nihilismo absoluto que amenaza el horizonte europeo desde, aproximadamente, 1890-1900. Por esta razón, los filósofos que más comenta son Heráclito, Schopenhauer, Nietzsche, Ortega y Gasset y Heidegger, los pensadores de la falta de finalidad, los que niegan la teleología del universo.

Como Rubert de Ventós, Quesada desenmascara a los políticos y los presenta como sacerdotes que venden mala mercancía, metafísicas baratas destinadas a la fácil consolación. Porque es básicamente «difícil» prescindir de finalismos y vivir en el azar, la incertidumbre, el juego o la creación en libertad. Escribe Quesada que

> el lenguaje no solo «representa» la realidad, sino que la produce. Pero cuando el lenguaje se vuelve representantivo sin más, cuando el lenguaje se vuelve dueño de la representación es porque ya se ha transformado en dueño de la situación metafísica, religiosa y política. La moral y el poder de la casta sacerdotal tampoco son ajenos a los poderes mágicos-metafísicos del lenguaje. Y cuando el poder se atrinchera frente al devenir en las categorías que su voluntad de poder transformó con la ayuda de la gramática en intemporales, ahistóricas, entonces el político habla como un metafísico y llega a su esplendor nihilista el discurso como arte de la representación. ¿Opone el ateísmo algo a esta situación inercial? (1994: 36).

No pensamos que oponga nada, pero sí suelta y desata sobre la metafísica el análisis y la capacidad de desenmascaramiento, que es lo que ha sido siempre el ateísmo: voluntad de verdad y deseo de claridad gnoseológica en contextos de confusionismo interesado.

Un intento de filiar los aciertos y las limitaciones del ateísmo sistemático reciente lo aportó Daniela Senn en su artículo «Ateísmo frente al sistema religioso: análisis de la resistencia atea en España», cuyo mayor interés radica en su búsqueda de contradicciones internas, desde el respeto a la ideología examinada. Lo primero que salta a la vista de este trabajo es que en su primera fase ya vincula la resistencia atea con la vertiente política del problema religioso:

> En España, la misma península donde perdura la realeza católica, existen organizaciones ateas que desde 1994 operan a través de diversas actividades para difundir al ateísmo como opción de conciencia [...]. Albert Riba, director de *Ateus de Catalunya,* es autor de la conferencia dictada durante el Primer Concilio Ateo de Toledo, 2007: *Fundamentos del fundamentalismo,* donde presenta cualquier sistema religioso como un sistema fundamentalista, proponiendo la contraparte: «una sociedad laica que reemplace al sistema religioso y conduzca a la población a una verdadera democracia» (Senn, 2010: 2).

Riba definió «fundamentalismo» como «exigencia intransigente de sometimiento a una doctrina o práctica establecida», y con acierto señala Senn que esa doctrina intolerante puede ser tanto ideológica o política como también religiosa.

Sin embargo, el artículo de Senn también adolece de una palmaria limitación: la ponencia de Riba es el único texto ateo español que analiza. De esta forma, ¿cómo es posible realizar un análisis de todo el ateísmo español actual? El trabajo de Senn es una contestación a la conferencia de Riba, pero no puede ser una impugnación constructiva del ateísmo español, porque deja fuera de su espectro multitud de textos y manifestaciones diversas. Ni siquiera el estudio de un destacado ideólogo ateo nos aporta más que una parte de la contribución teórica de la filosofía atea actual. Y lanzarse a un diagnóstico de esas características sin tener en cuenta los trabajos de Puente Ojea (que sigue publicando libros en la actualidad) es casi un despropósito.

También incurre Senn en una contradicción fundamental: si Riba ha señalado como necesidad de una sociedad democrática la completa libertad

de conciencia, resulta imposible que luego proponga a la ciencia como vector fundamental de la vida del ciudadano. En todo caso, la ciencia sería el fundamento vital *para la persona atea*. En ningún momento propone Riba (ni tampoco Puente Ojea) que se prohíba creer. Rubert afirma que resulta inmoral creer, pero no propone erradicar ni prohibir la fe. Es decir, tanto Rubert de Ventós como Puente Ojea o el propio Riba proponen un modelo tan alejado del ateísmo de Estado (léase *soviético)* como del confesional. Es más, entienden que una sociedad atea sería igualmente «confesional», a su modo. La sociedad, en cuanto habitante de un Estado organizado, tiene que ser *neutra*. Nunca un defensor de la libertad de conciencia pretenderá imponer el ateísmo. Lo que no significa que un defensor de la libertad de conciencia esté nunca dispuesto a tolerar que se trate de otorgar un trato de favor a unas cuantas opciones de conciencia (o confesiones empoderadas) frente a otras tan legítimas como las demás. Lo ha expresado claramente Miguel Ángel López Muñoz a propósito de Puente Ojea:

> Nadie le pide al cristiano que reniegue de su fe, sino solamente que, *en el foro público y en la práctica convivencial,* admita que las demás convicciones ideológicas pueden presentar iguales títulos de legitimidad, y que renuncie a imponer las suyas mediante una legislación que destruya la efectiva libertad de opción de cada ciudadano conforme a sus criterios y sentimientos (2014: 130).

Riba presenta la vida atea como la más deseable para el pleno disfrute de la vida: esto no significa que crea que se les deba tratar de arrancar sus valores metafísicos a los creyentes. Es más, la libertad de conciencia garantiza al creyente el libre desarrollo de sus creencias, porque le permite apartarse de los aspectos que no comparta de una determinada confesión. Por ejemplo, puede elegir la confesión que más se adapte a su individualidad. La falta de opciones durante el franquismo precipitó a millones de creyentes hacia un limbo religioso, porque resultaba demasiado obvio que los valores cristianos entraban en abierta contradicción con los abusos de la España oficial.

Aun así, Senn aporta argumentos interesantes. Describe el pensamiento de Riba como un regreso al positivismo clásico del siglo XIX:

> La trampa habitual del fundamentalismo consiste en el conocimiento a través de la especulación y las afirmaciones circulares, las cuales según Riba pueden ser combatidas a través del método científico, el cual se caracteriza por la evidencia observable, empírica y sujeta a principios de razonamiento, el rigor documental y la posibilidad de falseabilidad [...]. Si viéramos las cosas de este modo, el anhelo de los librepensadores es comparable con un proyecto ilustrado que tuvo lugar siglos atrás, en donde se intenta erradicar el mayorazgo de la religión, para dar pie al desarrollo de conocimiento basado en el empirismo y el racionalismo (Senn, 2010: 5).

El texto de Senn es el prototípico caso de confusionismo terminológico que el presente estudio ha tratado de combatir. Equipara la autora «ateísmo» con «librepensamiento», cuando hemos podido comprobar que la mayoría de los librepensadores racionalistas eran totalmente espiritualistas, y que su máxima aspiración era construir una alternativa (cristiana o deísta) a una ortodoxia represora aliada con un determinado modelo de Estado.

Los librepensadores *liberan* la vivencia religiosa de los corsés interesados del clero oficialista, pero únicamente en el caso de que sean ateos proponen una vida alejada de las experiencias metafísicas. Hemos visto cuál era la diferencia entre el deísta Ramón Chíes y el ateo Francisco Ferrer y Guardia.

Sin embargo, su análisis de los argumentos de Riba resulta muy útil a la hora de comprender cómo funcionan las estrategias de extensión de los mensajes teístas en la sociedad actual:

> el sistema religioso cuenta con un gran poder actuando desde su propio sitio, esto es a través de normas explícitas, las cuales son transmitidas no solo de forma directa a través de la enseñanza, sino que también a través de diversos ritos y costumbres que forman parte de la propia cultura, como por ejemplo la celebración de la navidad en occidente, los bautizos, matrimonios, o cualquier ceremonia religiosa en la cual se transmiten valores y se enseña una historia mediada por la religión. Esta consiste en el discurso hegemónico, el cual es reproducido por las clases empoderadas y también por los otros sectores sociales, ya que se halla intrínsecamente introducido.

Describir los modos en que se extiende el mensaje religioso resulta fundamental para contrarrestar una hegemonía aceptada, hasta de forma acrítica o inconsciente o naturalizada, por parte del ciudadano:

> Cuando el sistema religioso extrapola su poder acaparando un sitio importante dentro de otros sistemas, la dominación abarca muchos más ámbitos: imponiendo su moral no solo en sus ceremonias, sino que en cualquier situación en la que logren involucrarse, ya sea un acto público, hasta con la instauración de instituciones educativas, convirtiendo su discurso en ley,

> mientras que su moral se transforma en un sentido común que se transmite y reproduce de generación en generación (Senn, 2010: 3-4).

Las limitaciones del proyecto neopositivista de Riba, que no es ya únicamente «librepensador», sino que es abiertamente «ateo», las formula Senn del siguiente modo:

> No obstante las buenísimas intenciones del proyecto librepensador de reconocer la igualdad entre los individuos, posee dos peligros esenciales: partiendo por la ya anteriormente expresada reducción del conocimiento riguroso al ámbito científico, invalidando los demás y pretendiendo un racionalismo extremo que no da lugar a más de una interpretación; además de una creciente homogenización y empobrecimiento de las culturas, al poner en duda u oponerse a sus prácticas.

Pero olvida Senn algo esencial: el programa vital ateo solo es aplicable *a alguien que ha elegido ser ateo,* a alguien que no siente fe. No es aplicable a alguien que haya elegido creencias espiritualistas de cualquier tipo. Las culturas pueden seguir su propio desarrollo, lo único que deben perder es *su aspiración a la universalidad*.

Juzga Senn que el ateísmo está condenado a ser una «resistencia» ideológica porque nunca logrará la hegemonía social. Aquí es donde comete su principal error, porque las sociedades ateas no persiguen el ideal de reducir a la población española al ateísmo, sino que, simplemente, se les deje vivir como ateos, y que se respeten absolutamente todas las opciones de conciencia, y por supuesto, la que implica no creer. Senn escribe:

> Si incluso aferrándose a la ciencia, el ateísmo no ha logrado cambiar su condición de resistencia, es porque debe haber más motivos que lo sitúan ahí: aparte de la hegemonía que ejerce el sistema religioso, el ateísmo carece de una fuerza que unifique a sus miembros.

Pero el ateísmo no es una ideología disciplinada ni ordenada internamente. No es una religión, ni un partido ni un sindicato ni una guerrilla. Esto es lo que no ha entendido: el ateísmo sistemático español actual no busca ninguna hegemonía, sino que únicamente trabaja para destruir cualquier hegemonía. Y, si carece de homogeneidad interna, es precisamente porque rechaza las homogeneidades y propone un modelo profundamente heterogéneo. La libertad de conciencia exige el conocimiento y el respeto por cualquier opción, con cualesquiera matices,

aunque haya que reducir la casuística a las religiones unipersonales y a las interpretaciones íntimas. *Todas* deben caber en la sociedad democrática.

Para expresarlo más claramente: el ateísmo español actual no trabaja para arrancar las creencias de quien desee vivir integrado en una confesión religiosa. No busca «empobrecer» la vida de nadie, lo que propone es que la creencia de unos no invada la de los demás. Es decir, el derecho a que cada uno pueda enriquecer su vida a través de la opción que libremente elija, sin coacciones culturales de ningún tipo. Lo que trata de garantizar es que los derechos de cualquier creyente, es decir, de cualquier confesión, sean equiparados a los del no creyente y a los del perteneciente a otra religión, sin que el Estado otorgue preponderancia a ninguna confesión. A la vez, como no puede ser de otro modo, propone el materialismo como opción teórica más probable, o como la única pensable, y a la ciencia como única posibilidad de alcanzar verdades parciales y falsables, sin detener el progreso del conocimiento y el desarrollo personal ni oponerle obstáculos.

Además, para acabar, Senn olvida algo fundamental, o no ha reparado en lo que sí vieron los moralistas alarmados durante el franquismo: si el ateísmo avanza (si es que avanza, quizá lo que más avance en España sea un cristianismo desvinculado de la Iglesia y reconciliado con el racionalismo, pero eso solo podría demostrarlo un sociólogo) no es porque exista un proyecto intelectual ateísta que lo impulse, sino porque se produjo, desde 1960 aproximadamente, una incredulidad espontánea o no sistemática que procedería de otro tipo de transformación social no vinculada a una élite cultural. El ateísmo sistemático, en cambio, sí se produciría entre intelectuales y clases medias y bajas encuadradas en organizaciones obreras de ideología materialista. La llegada del capitalismo de consumo puede tener mucho más que ver con la extensión de la increencia en España, y la secularización de su sociedad, que la existencia de profesores marxistas o intelectuales militantemente ateos. El televisor, la nevera y el seiscientos son agentes de producción de ateísmo mucho más potentes que el tratado de filosofía o la ponencia de consumo interno para pensadores inquietos. Balmes, que fue un clérigo avispado, lo vio claro: «¿No ha advertido usted que la mayor parte de los preceptos de la moral se rozan con el arreglo y represión de las pasiones? Si, pues, la del Evangelio

no sirve para ellas, ¿para qué servirá?» (1967: 140). Federico Urales, el viejo anarquista, también lo había afirmado: «Desde el día que el hombre se preocupó de su existencia material, peligraron los intereses creados a nombre de la espiritualidad» (s.a.: 9). Las pasiones de la vida mundana, una sociedad que va, paulatinamente, abandonando las prácticas represivas para abrirse al disfrute de la vida: he aquí el verdadero origen de la extensión del escepticismo. Un escepticismo que, huelga decirlo, no tiene mucho que ver con el republicanismo radical o la filosofía monista, sino con la simple sustitución de los mitos y las explicaciones mágicas. Como ha escrito Javier Sádaba, «la física ha sustituido a la vieja cosmología y la aspirina a las novenas y a los santos» (1980: 40).

Aun así, no podemos olvidar la influencia profunda que el pensamiento marxista ejerció sobre la intelectualidad española de posguerra. Olvidar el materialismo dialéctico o histórico y su dirección manifiestamente atea, o recluirlo a la esfera de influencia exclusivamente universitaria, constituiría un grave error. Es posible que la extensión del capitalismo consumista acelerara la secularización de la sociedad española, pero a su lado existió una corriente continua de cultura socialista que no pudo dejar de dejarse sentir entre los círculos de oposición: primeros grupúsculos o micropartidos clandestinos, sindicatos, asambleas vecinales, puntos de distribución de literatura prohibida, nebulosa que se fue consolidando hasta que, en la década de los setenta, se produjo una auténtica explosión de textos marxistas editados a plena luz del día.

Tampoco podemos obviar que el pensador ateo más sistemático del siglo XX, es decir, Puente Ojea, dejara escrito hasta qué punto fue importante para su aventura intelectual el materialismo histórico, entendido como único marco teórico posible para una comprensión de los orígenes del cristianismo y su conversión en una ideología de poder, sin ser él comunista. La asunción del materialismo histórico como metodología de análisis significó la culminación del proceso de examen del origen del cristianismo y del catolicismo estatalista paulino:

> esta masiva asimilación de información sobre el *fenómeno cristiano* tuvo su *pendant,* dentro de mi formación intelectual, en lo que fue entonces mi camino de Damasco: la profundización, esta vez ya de manera sistemática y metódica, en el pensamiento marxista,

> con la lectura de la obra de Karl Marx y F. Engels, sobre todo, y de los desarrollos teóricos subsiguientes (2013: 150).

El resultado fue que

> hacia 1970 me consideré en condiciones de diseñar una *explicación global* del cristianismo en cuanto ideología, aplicándole las categorías instrumentales del *materialismo histórico,* entendido sin las estrecheces y vulgarizaciones con las que suele circular incluso en ámbitos universitarios (2013: 151).

Esa explicación global dio como resultado *Ideología e historia,* los dos volúmenes fundacionales de 1974.

Allí escribía Puente Ojea que

> las célebres *Tesis sobre Feuerbach* —escritas por Marx en 1845, e inéditas hasta que F. Engels las publicó en 1888, como apéndice de su ensayo titulado *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*— pueden considerarse el texto fundacional del *materialismo histórico,* y así de la teoría de las ideologías (2013: 70).

Gonzalo Puente Ojea.

Considerar el cristianismo como una ideología que se va adaptando a los distintos devenires institucionales de la Europa occidental es la aportación de los dos libros hermanos puentianos de 1974 que forman el ciclo titulado *Ideología e historia*. El método analítico materialista acabó de consolidarlo Marx en *La ideología alemana,* obra donde mejor se especifica la naturaleza y el alcance de esa forma de entender las ideologías. El punto de partida puentiano, la base de su pensamiento una vez hubo asumido el abandono de la fe, no pudo ser más marxista:

> El modo específico de producir su vida caracteriza lo que los hombres *son:* «lo que son coincide con su producción, tanto con *lo que ellos* producen como con *la manera en que* lo producen. Lo que son los individuos depende, pues, de las condiciones materiales de su producción». Desaparece el mito de una conciencia pura (2013: 72).

Fue, por lo tanto, a través de citas de textos de Marx como Puente Ojea trazó el marco teórico de su examen del cristianismo considerado como un modelo *político* de entender la sociedad, puesto al servicio de unos intereses de clase.

Pero volvamos a Riba y a Senn:

> Si la sociedad dejara de ser vivida y comenzara a ser solo pensada, tal vez el ateísmo dejaría de ser un fenómeno de resistencia, pero mientras la experiencia siga siendo interpretada por quienes la viven, un fenómeno como este no tendrá más que seguir conviviendo con la metafísica, las creencias, e incluso con los emergentes movimientos *new age* de crecimiento espiritual, que ante la desesperada necesidad de ligarse a un grupo con un sentido de vida compartido, terminarán quizás ofreciendo una alternativa ante los grandes sistemas religiosos (Seen, 2010: 7).

El viejo argumento unamuniano. Una vez más, Senn se equivoca profundamente al tratar de determinar los objetivos principales de las sociedades ateas actuales. A los ateos no les incumbe tanto la erradicación de la metafísica (que ciertamente desearían, pero que no impondrían) como la necesidad de que el pensamiento teísta deje de imponerse. Los ateos españoles convivirán con los movimientos espiritualistas *new age* con mucho gusto, es más: propondrían que el nivel de empoderamiento público de los movimietos *new age* se equiparara al de las demás confesiones: cero. Solo si la Iglesia católica (y las confesiones que el Estado desee apoyar o subvencionar) deja de invadir el ámbito de las administraciones públicas, podrá lograr su pleno desarrollo el movimiento espiritual *new age,* al lado de cualquier otra asociación o forma colectiva de entender la vida y el mundo. A los ateos no les importa constituir una ínfima minoría (si es que el 10 por 100 de la población total no sea una cifra notable, en sí misma), porque su objetivo máximo es hacer posible que las minorías (la atea, la judía, la evangélica, la *new age,* cualquiera) alcancen el máximo nivel de desarrollo que el ámbito privado les permita. Como ha escrito Javier Sádaba,

> precisamente la pérdida de fuerza y cohesión religiosa se traduce en una coexistencia pacífica entre las distintas religiones. El ecumenismo no sería, pues, sino un signo de la *ciudad* secular. Pero las cosas no han sido tan fáciles. La tolerancia ha tenido que abrirse paso esforzadamente, dramáticamente. La historia reciente del ateísmo está ligada a la historia de la reivindicación de la tolerancia (1980: 40).

Los grandes tratadistas y ensayistas ateos españoles actuales (Puente Ojea, Rubert de Ventós, Campillo, Marset y Riba) maniobran en esta dirección. El viejo debate sobre la existencia o inexistencia de Dios ha cedido el paso a la discusión por la creación de una plataforma básica verdaderamernte democrática en la que cada uno puede pensar y creer lo que quiera, sin cortapisas oficiales de ningún tipo. El libro *Ateísmo y laicidad,* de Joan Carles Marset (2008), es el que mejor refleja este estado de cosas. Los ateos sistemáticos y organizados se han convertido en los únicos reivindicadores de la fe en libertad. Fe en la vida desarrollada sin exclusivismos ideológicos, en el hombre, fe en la ciencia o fe en la religión desvinculada de las políticas del Estado.

Últimas reflexiones sobre el mundo actual

Las cifras de los resultados del CIS «correspondientes a la pregunta sobre definiciones en materia religiosa y sus prácticas» arrojan conclusiones muy valiosas, en lo que se refiere al año 2015. Un 25 por 100 de la población se declara «ateo o no creyente», frente a un 70 por 100 que se considera «católico». La primera conclusión, pues, la sabíamos, y resulta clara: como afirmaba Senn, los ateos son una clara minoría. Sin embargo, los datos más sorprendentes vienen en los desgloses por edad y en las preguntas secundarias del barómetro. El 60 por 100 de los encuestados afirma no asistir «nunca o casi nunca» a los oficios religiosos de su confesión, lo cual nos obliga a afirmar que *la sociedad española, en general, no es mayoritariamente atea pero sí incrédula,* puesto que muestra un acusado desapego respecto a los ritos de la Iglesia. La sociedad se ha secularizado, aunque la inmensa mayoría de la población española conserve la fe católica. Lo cual arroja otra interesante conclusión: ateísmo y

secularización de la sociedad no se implican entre sí, puesto que en una sociedad altamente secularizada resulta posible seguir creyendo.

En cuanto a la separación por edades, nos encontramos con una evidencia aplastante: los jóvenes abandonan la religión en masa. En las franjas que oscilan entre los 18 y los 24, y los 24 y los 34 años, quienes se definen como católicos no llegan al 5 por 100; en cambio, los que se definen «ateos o no creyentes» rondan el 45 por 100. En la otra punta del gráfico, la situación se invierte: entre quienes tienen más de 65 años, casi un 30 por 100 se define como católico, frente al 5 por 100 de ateos o no creyentes. La conclusión, en este caso, también es clara: en España *cada vez se cree menos,* a no ser que en las próximas décadas se produzca una improbable conversión masiva, una auténtica crisis de conciencia[14]. Lo confirman las cifras de las encuestas del año 2009, que fueron analizadas en el seminario/taller titulado *El ateísmo en la España del siglo XXI,* organizado por la Unión de Ateos y Librepensadores (5 y 6 de diciembre de 2009). Durante ese año, declararon ser «no creyentes» el 8,9 por 100 de la población española, mientras que se declaraba atea el 7,6 por 100. Unidos, suman cerca del 17 por 100 de la población, lo que indica un aumento de la increencia de ocho puntos en solo seis años.

En su relevante artículo sobre «El ateísmo en la vida cotidiana», Javier Sádaba alertaba, desde su lúcida perspectiva antropológica aplicada a la sociedad española actual, sobre el precio de la secularización. Su conclusión es clara y desconcertante: derrotada la religión, los valores desaparecen. El viejo debate sobre la existencia de Dios ha quedado reducido al ámbito de las minorías y las discusiones académicas o de tertulia, que interesan a muy pocos. A medida que avanzaba la secularización de las sociedades europeas, avanzaba también el aislamiento de los ateos militantes. El ateísmo hoy imperante no es el que rebosa de confianza en la ciencia y en el ser humano, sino el nihilismo que habita en una masa a la que no le importan ya gran cosa ni las grandes narrativas sociales ni los interrogantes sobre el destino personal ultraterreno. Escribe Sádaba que «ser ateo o no serlo, ser teísta o no serlo y dar, en consecuencia, argumentos en contra o a favor de un ser que sea principio y fin de las cosas

del mundo y las normas de los hombres es algo *marginal* en nuestra vida social; ajenos al espíritu de la época» (1980: 39).

Por decirlo de otro modo, tanto la metafísica como el materialismo han caído en un absoluto desprestigio. El ciudadano solo busca que no lo mareen, que no le molesten, que no lo hagan pensar, que no inquieten su pereza intelectual: «No causa siquiera curiosidad el que lo normal y extendido, en nuestros días, es que un hombre adulto y razonablemente instruido no es un creyente o un incrédulo, sino que se *despreocupa* de tales cuestiones». La mera existencia de asociaciones que combaten por la laicidad, la libertad de conciencia y el derecho al ateísmo indica que el combate por la laicidad ha embarrancado en una situación que parece no tener salida: como el Estado no ayuda a la extensión de los ideales democráticos, cualquier política clerical puede ir imponiéndose sin despertar excesivos recelos por parte de la ciudadanía, siempre que deslice esas políticas clericales con cierta astucia y con suficiente discreción. Los centinelas son, ciertamente, débiles. El viejo ateo peleón, portador de la llama republicana e igualitaria, ha entrado en descrédito tanto como el sacerdote sermoneador. Por esta razón, resulta imprescindible distinguir entre el ateo que podemos considerar heredero de la revolución positivista y el mero incrédulo pasivo que lo único que quiere es que le dejen disfrutar en paz de los productos de consumo. Hoy

> sería ingenuo dar por bueno el esquema, digamos, religión-ciencia-ateísmo. Veámoslo por medio de un ejemplo concreto. El siglo XIX es un siglo en el que el ateo es un ateo combatiente y «peleón». Sus dardos van contra un Dios cuyas características son, fundamentalmente, las acuñadas en el siglo XVII. De ahí que, en contra de las apariencias, un Russell o un Sartre, por tomar dos casos de relevancia, sean la prolongación del estilo apologético del siglo XIX (Sádaba, 1980: 43).

Es por esta razón que la sociedad ha dejado de creer, tanto en la existencia del Dios personal como en los valores filosóficos asociados a la lucha contra el teísmo autoritario. Existe un tipo de ateo que pelea por la libertad de conciencia y un tipo de ateo flotante y fluctuante que no cree ni en las religiones ni en el escepticismo investigador. El grueso de la población digerirá los deslices clericales siempre que no perturben su abulia fundamental. Como expresó Sádaba hace treinta y seis años, «el retorno de

lo mágico es tanto el hastío de una sociedad aburrida que recuerda con nostalgia lo que fue, como el rechazo de nuevos ídolos que nacen demasiado viejos: son parecidos a los anteriores» (1980: 39-40).

Entretanto, desde la Transición se traducen y editan con normalidad los textos flosóficos de los grandes pensadores ateos europeos y norteamericanos. La lista de nombres y títulos que han visto la luz desde los años ochenta, dejando aparte a los «clásicos» que ya conocemos, es larga: Dawkins (1989 y 2007), Hitchens (2008 y 2009), Mackie (1994), Onfray (2006) y Russell (1992 y 2008). Quizás, en el ámbito de las humanidades, sea esta la noticia más relevante: la libre circulación del pensamiento escéptico y materialista, correctamente traducido y publicado por las principales editoriales de filosofía y pensamiento político, junto con la actualización de los hitos de los siglos XVIII y XIX.

Concluimos, pues, con un drástico dictamen de la situación actual de la incredulidad mayoritaria, que no ateísmo. El hombre actual, «superanónimo e inmunizado contra todo contacto personal, *no ve* importancia alguna en negar la existencia de Dios, y no la ve porque *tampoco ve* la importancia de afirmarla» (Sádaba, 1980: 44). Fuera de las asociaciones combativas o proselitistas, no hay fe ni ateísmo, solo inercia y despreocupación. Teístas y ateístas pugnan únicamente por arrancar a una enorme masa de la maleable indeterminación. ¿Volverán algún día a preocuparse los demócratas activos por las viejas causas de la tolerancia religiosa, la laicidad y la libertad de conciencia? ¿Volverá a haber algún día demócratas activos, participativos, capaces de formar mayorías decisivas?

O, quizás, nos debamos plantear una pregunta mucho más inquietante, sobre la que quisimos cimentar este libro: ¿los hubo alguna vez?

---

11 Las cursivas, en las citas de sus textos, siempre son de Puente Ojea.

12 «Ocurre con Parménides que la filosofía da un gigantesco paso epistemológico hacia la ontología de la Culpa desde el momento en que el mundo empírico se pone en duda» (Quesada, 1994: 38).

13 Sobre la relación entre Puente Ojea y la tradición democrática republicana, puede consultarse López Muñoz (2014: 79-83).

14 Fuente: https://laicismo.org/2015/datos-sobre-creencias-o-convicciones-en-espana-2015/121394 (consulta: 27 de enero de 2016).

BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN, José Luis (1993a), *Historia crítica del pensamiento español: del Barroco a la Ilustración,* vol. I, Barcelona, Círculo de Lectores.

— (1993b), *Historia crítica del pensamiento español: del Barroco a la Ilustración,* vol. II, Barcelona, Círculo de Lectores.

ACUÑA, Rosario de (1885), «¡Ateos!» (partes I-VIII), *Las Dominicales del Libre Pensamiento,* 1, 8, 15, 22 de febrero; 1, 8, 15 y 22 de marzo de 1885.

ALEMANY BERENGUER, Rafael (1996), *Evolución y creación: entre la ciencia y la creencia,* Barcelona, Ariel.

ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro (2012), «Un librepensador abanderado de la revolución: Francisco Ferrer Guardia», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne,* núm. 47, págs. 113-136.

ANAYA HERNÁNDEZ, Luis Alberto (1996), *Judeoconversos e Inquisición en las Islas Canarias (1402-1605),* Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular de Gran Canaria.

— (1998), «El doctor D. Juan de Prado y la Inquisición canaria», *Historia Social,* núm. 32, págs. 133-144.

AVILÉS, Juan (2006), *Francisco Ferrer y Guardia: pedagogo, anarquista y mártir,* Madrid, Marcial Pons.

BADILLO O'FARRELL, Pablo (2013), «Retorno al tacitismo y la razón de Estado», en P. Badillo O'Farrell y Miguel A. Pastor Pérez (eds.), *Tácito y tacitismo en España,* Barcelona, Anthropos, págs. 75-118.

BAKUNIN, Mijail (1976), *Dios y el Estado,* París, Ruedo Ibérico.

BALMES, Jaime (1967), *Cartas a un escéptico en materia de religión,* Madrid, Espasa-Calpe.

BAROJA, Pío (1975), *El cura de Monleón,* Madrid, Caro Raggio.

— (1981), *Juan Van Halen: el oficial aventurero,* Madrid, Espasa-Calpe.

BARTRINA, Joaquim Maria (1932), *El clero: su origen, sus vicios y sus crímenes,* Barcelona, Ediciones de la Revista Blanca.

BARTRINA, Joaquim Maria, y SUNYER I CAPDEVILA, Francesc (2013), *¡Guerra a Dios! / Dios,* Tarragona, Universitat Rovira i Virgili.

BERNADAS FRANCO, Ginés (1933a), «Pablo Isart Bula», *El Ateo,* mayo de 1933, págs. 4-5.

— (1933b), «Jaime Ferrer Cabra», *El Ateo,* núm. 22, 1 de junio de 1933, pág. 12.

— (1934), «Escuelas laicas de antaño», *El Ateo,* enero de 1933, páginas 8-10.

BLASCO, José María (1933), *La peste del ateísmo: respuesta al folleto de Sebastian Fauré, titulado «Las doce pruebas de la inexistencia de Dios»,* Zaragoza, La Editorial.

BLÁZQUEZ PANIAGUA, Francisco (2004), *El evolucionismo en España y la síntesis neodarwinista (1939-1970),* tesis doctoral, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

— (2007), «Notas sobre el debate evolucionista en España (1900-1936)», *Revista de Hispanismo Filosófico,* núm. 12, págs. 23-44.

BOEGLIN, Michel (2010), «Blasfemia y herejía en la Época Moderna: los blasfemos ante la Inquisición de Sevilla en tiempos de los Austrias», en Álvaro Castro Sánchez (coord.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados,* Córdoba, Universidad de Córdoba, páginas 283-304.

BÜCHNER, Ludwig (1871), «La teoría darwiniana», trad. de Pompeyo Gener, *La Humanidad,* 8 de julio de 1871.

— (1903), *Luz y vida,* Valencia, Sempere y Compañía.

— (1930), *Fuerza y materia: estudios populares de historia y filosofía naturales,* Barcelona, La Revista Blanca.

BUEN, Odón de (1890), *Tratado elemental de geología,* Barcelona, La Academia.

— (1891), *Diccionario de Historia Natural,* Barcelona, Salvador Manero.

— (1895), *Concepto de la Naturaleza,* Barcelona, Salvador Manero.

BUSQUETS, Loreto (1995), «Cienfuegos, "philosophe"», en *Estudios dieciochistas en homenaje al profesor José Miguel Caso González,* Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII, vol. I, págs. 89-103.

— (2009), «El ateísmo de *Idomeneo,* tragedia filosófica», *Studi Ispanici,* núm. 34, págs. 75-94.

CABO ASEGUINOLAZA, Fernando, y FERNÁNDEZ MOSQUERA, Santiago (1996), «Prólogo», en Francisco de Quevedo, *Execración contra los judíos,* Barcelona, Crítica, págs. IX-LIX.
CAMBRA, Jordi (1981), *Anarquismo y positivismo: el caso Ferrer,* Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
CAMÓS CABECERAN, Agustí (1997), «La difusión de la teoría evolucionista de Lamarck en la revista *La Abeja* (1862-1870) de Barcelona», *Asclepio,* núm. 49, págs. 67-84.
CANES, B. S. (1871), «La Naturaleza no obra conforme a un fin», *La Humanidad,* 23 de diciembre de 1871, págs. 403-404.
— (1876), «El empirismo ante la especulación», *El porvenir,* núm. 1, pág. 85.
CARO BAROJA, Julio (1981), *De la superstición al ateísmo: meditaciones antropológicas,* Madrid, Taurus.
CASTRO, Américo (1965), *«La Celestina» como contienda literaria (castas y casticismos),* Madrid, Revista de Occidente.
CHECA, José (2015), «Moral y religión en el pensamiento literario de la España del siglo XVIII», en Markus Ebenhoch y Veronika Österbauer (eds.), *La religión, las letras y las Luces: el factor religioso en la Ilustración española e hispanoamericana,* Frankfurt am Main, Peter Lang, págs. 77-92.
CHÍES, Ramón (1904), *Notas de estudio sobre la Santa Biblia,* Madrid, Cosmópolis.
CILLERO, Victoriano (1933), «Los maestros laicos», *El Ateo,* julio de 1933, pág. 5.
— (1934), «Qué es librepensamiento», *El Ateo,* junio de 1934, pág. 4.
CUFFÍ Y COROMINA, Jaime (1870), *La moral independiente,* Girona, Tip. de Manuel Llach.
DAMASIO, Antonio (2013), *En busca de Spinoza,* Barcelona, Destino.
DAWKINS, Richard (1989), *El relojero ciego,* Barcelona, Labor.
— (2007), *El espejismo de Dios,* Madrid, Espasa-Calpe.
DELGADO, Buenaventura (1979), *La Escuela Moderna de Ferrer i Guardia,* Barcelona, CEAC.
DEMÓFILO (1883), «A la mujer», *Las Dominicales del Libre Pensamiento,* núm. 2, 11 de febrero de 1883.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1993), *Los judeoconversos en la España moderna,* Madrid, Mapfre.

DONOSO CORTÉS, Juan (1943), *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* estudio preliminar de Francisco Ayala, Buenos Aires, Americalee.

DRAPER, John William (1987), *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia,* Barcelona, Alta Fulla (facsímil de la segunda edición: Madrid, Fernando Fe, 1885).

EBENHOCH, Markus, y ÖSTERBAUER, Veronika (eds.) (2015), *La religión, las letras y las Luces: el factor religioso en la Ilustración española e hispanoamericana,* Frankfurt am Main, Peter Lang.

ERTLER, Klaus-Dieter (2015), «La cuestión religiosa en la prensa moral española», en Markus Ebenhoch y Veronika Österbauer (eds.), *La religión, las letras y las Luces: el factor religioso en la Ilustración española e hispanoamericana,* Frankfurt am Main, Peter Lang, páginas 123-136.

ESTASÉN, Pedro (1877a), *El positivismo o sistema de las ciencias,* Madrid, Carlos Bailly-Baillière.

— (1877b), «El positivismo y la teoría de la evolución», *Revista Contemporánea,* núm. 11, págs. 420-448.

— (1878), «La Creación, según Haeckel», *Revista Contemporánea,* número 17, págs. 148-166.

FABIÉ, Antonio M. (1875), *Examen del materialismo moderno,* Madrid, Impr. de la Biblioteca de Instrucción y Recreo.

FAJARNÉS, Ricardo (1881), *Episodios de la práctica médica, colección numerosa y ordenada de artículos, noticias y apuntes,* Valladolid, F. Santaren.

— (1898), *Filosofía popular.* Libro I, *La Civilización: estudios sobre Ciencias Naturales y Sociológicas encaminados a investigar qué es el hombre y cuál es su destino,* Valencia, Impr. de Antonio López y Compañía.

FEBVRE, Lucien (1993), *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais,* Madrid, Akal.

FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo (1987), *Filósofos españoles del siglo XX,* Barcelona, Planeta.

FERRÉ TRILL, Xavier (2013), «Prefaci», en J. M. Bartrina y F. Sunyer, *¡Guerra a Dios! / Dios,* Tarragona, Universitat Rovira i Virgili, páginas 13-61.

FERRER Y GUARDIA, Francisco (1978), *Envidia: cuento ateo,* Barcelona-Palma de Mallorca, Calamus Scriptorius.

— (2013), *La escuela moderna,* Madrid, LaMalatesta-Tierra de Fuego-Utopía Libertaria.

FORNER, Juan Pablo (1787), *Discursos filosóficos sobre el hombre,* Madrid, Imprenta Real.

— (1795), *Preservativo contra el ateísmo,* Sevilla, Félix de la Puerta, Impr.

GALOFRÉ, Jordi (1989), *Rossend Arús i Arderiu (1845-1891),* Barcelona, Ajuntament de Barcelona.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1976), *Orígenes de la Inquisición española: el tribunal de Valencia, 1478-1530,* Barcelona, Península.

GARCÍA GUAL, Carlos (2013), «Epicuro y la búsqueda de la felicidad», en *Filosofía para la felicidad,* Madrid, Errata Naturae, págs. 25-44.

GARCÍA MORENTE, Manuel (1957), *Ideas para una filosofía de la historia de España,* Madrid, Rialp.

GARCÍA VOLTÀ, Gabriel (2006), *Elogio del ateísmo y otras diabluras,* Barcelona, Maikalili.

GARCÍA VOLTÀ, Gabriel, y MARSET, Joan Carles (2009), *Probablemente Dios no existe. Deja de preocuparte y disfruta de la vida,* Barcelona, Ediciones del Bronce.

GARRIGA Y MARIL, Pedro (1869), *Los absurdos del folleto «Dios» del Sr. Sunyer y Capdevila,* Barcelona, Est. Tip. de Jaime Jepus.

GENER, Pompeyo (1870), «El catolicismo y la ciencia», *La Humanidad,* 31 de diciembre de 1870, págs. 3-4.

— (1871), «La dignidad humana y el cristianismo», *La Humanidad,* 10 de junio de 1871.

— (1883), *La Muerte y el Diablo: historia y filosofía de las dos negaciones supremas,* Barcelona, Atlante.

GENLIS, Caroline Stéphanie Du Crest, condesa de (1835), *Consecuencias del ateísmo o Memorias del Comendador de Linanges. Novela moral escrita en francés por la célebre Condesa de Genlis, con el título de «Los ateos consecuentes», y traducida al castellano,* Cádiz, Impr. de D. D. Feros.

GINZBURG, Carlo (2010), *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI,* Barcelona, Península.
GIRÓN SIERRA, Álvaro (1995), *Evolucionismo y anarquismo en España. 1882-1914,* Madrid, CSIC.
— (2005), *En la mesa con Darwin: evolución y revolución en el movimiento obrero en España (1869-1914),* Madrid, CSIC.
— (2010), «Del anarquismo al librepensamiento: una propuesta de aproximación al proceso de apropiación del darwinismo en la Cataluña de fines del siglo XIX», *Actes d'Història de la Ciència i la Tècnica,* vol. 3, págs. 119-129.
GLICK, Thomas F. (1982), *Darwin en España,* Barcelona, Península.
GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Martín (2011), «Materialismo y ateísmo en Galicia, 1790-1815», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,* núm. 28, págs. 163-190.
GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, Jerónimo (1959), *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas en nuestros tiempos,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
GUTIÉRREZ, Luis (2005), *Cornelia Bororquia o La víctima de la Inquisición,* ed. de Gérard Dufour, Madrid, Cátedra.
HAECKEL, Ernst (1878), «Sentido y significación del sistema genealógico, o teoría de la descendencia», *Revista Europea,* núm. 228, págs. 1-9.
— (1885), *Morfología general de los organismos,* Barcelona, Barris.
HARO PÉREZ, María de (1936), «Carta de una atea a una beata», *El Ateo,* enero de 1936, pág. 11.
HERRÁN, Andrea, y SANTOS, Modesto (1999), «Estudio introductorio», en *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros),* Barcelona, Anthropos, págs. IX-LI.
HITCHENS, Cristopher (2008), *Dios no es bueno: alegato contra la religión,* Barcelona, Debate.
— (2009), *Dios no existe: antología de textos a favor del ateísmo,* Barcelona, Debate.
HOLBACH, Paul Henri Thiry, barón de (1935), «Nociones sobre la divinidad», *El Ateo,* noviembre de 1935, pág. 15.
— (1982), *Sistema de la naturaleza,* Madrid, Editora Nacional.
— (2015), *Teología de bolsillo,* Pamplona, Laetoli.

HUELVES CRESPO, León de (1935), «La Creación», *El Ateo,* noviembre de 1935, págs. 8-9.
INSTITUTO DEL ATEÍSMO CIENTÍFICO DE LA ACADEMIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES DE LA URSS (1983), *El ateísmo científico,* Madrid, Júcar.
IZQUIERDO, Agustín (2003), *Ateos clandestinos,* Madrid, Valdemar.
JIMÉNEZ SALAS, María (1944), *Vida y obras de Juan Pablo Forner y Segarra,* Madrid, CSIC.
JOHNSON, Jerry (ed.) (1981), *Cuatro tragedias neoclásicas,* Salamanca, Almar.
LAÍN ENTRALGO, Pedro (1958), «Los católicos y Ortega», *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 101, mayo de 1958, págs. 3-16.
LARA MARTÍNEZ, María (2009), «La defensa de la no confesionalidad en la Europa del Barroco», *Studia Academica,* núm. 15, págs. 125-156.
— (2010), «La incredulidad como causa inquisitorial», *Studia Academica,* núm. 16, págs. 151-170.
— (2013a), *Brujas, magos e incrédulos en la España del Siglo de Oro,* Cuenca, Aldebarán.
— (2013b), *Los preilustrados: proclamas de secularización en el siglo XVII,* Madrid, Centro de Estudios Financieros.
LENIN, Vladimir Ilich (1974), *Materialismo y empiriocriticismo,* Madrid, Fundamentos.
LLEDÓ, Emilio (2013), «Sobre el epicureísmo», en *Filosofía para la felicidad,* Madrid, Errata Naturae, págs. 7-24.
LLOSA, Pedro de la (2003), *La Razón y la Sinrazón: introducción a una historia social del librepensamiento,* Barcelona, Ediciones del Serbal.
LLUNAS, Josep (1882), *Estudios filosófico-sociales,* Barcelona, La Academia.
— (1883), *Estudios filosófico-sociales* (2.ª ed.), Barcelona, La Academia.
— (1890), «Bases científicas en que se funda el colectivismo», en *Segundo certamen socialista,* Barcelona, La Academia, págs. 328-361.
— (1891), *Qüestions socials,* Barcelona, Tip. La Academia.
— (1892), «Sobre anarquismo: consideraciones a vuela pluma», *La Tramontana,* núm. 566, págs. 2-3.
LÓPEZ MARTÍNEZ, Nicolás (1954), *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica,* Burgos, Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos.

López Muñoz, Miguel Ángel (2013), «Libertad de conciencia», *MiCiudadReal,* 5 de mayo de 2013.
— (2014), *Gonzalo Puente Ojea y la libertad de conciencia,* Barcelona, Libros En Su Tinta.
Lorenzo, Anselmo (1905), *El banquete de la vida,* Barcelona, Impr. Luz.
Lucio Espinosa y Malo, Félix de (1676), *Vidas de los filósofos Demócrito y Heráclito,* Zaragoza, Herederos de Pedro Lanaja (BNE, 2/28187).
Machado y Núñez, Antonio (1872), «Darwinismo», *Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias,* núm. 4, pág. 524.
Mackie, John L. (1994), *El milagro del teísmo,* Madrid, Tecnos.
Malato, Carlos (s.a.), *Desenvolvimiento de la humanidad,* Barcelona, Centro Editorial Presa.
Marina, José Antonio (2001), *Dictamen sobre Dios,* Barcelona, Anagrama.
Márquez Villanueva, Francisco (1994), «Nascer e morir como bestias», en Fernando Díaz Esteban (ed.), *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro,* Madrid, Letrúmeno, páginas 273-293.
Marset, Joan Carles (2005), «Ateisme i laïcitat», en *Laïcitat i dret a l'espai públic,* Barcelona, Fundació Ferrer i Guàrdia, págs. 61-88.
— (2008), *Ateísmo y laicidad,* Madrid, Los Libros de la Catarata.
Martí Boscà, José Vicente (2000), «Biografía de Gaspar Sentiñón Cerdaña: datos y enigmas de un introductor de la medicina internacional en España», *Asclepio,* núm. 52, págs. 89-109.
Martin, Michael (2010) (coord.), *Introducción al ateísmo,* Madrid, Akal.
Martínez Carrasco, Alfonso (1934a), «La lucha anticlerical ateísta tiene que cambiar de formas», *El Ateo,* junio de 1934, pág. 6.
— (1934b), «La iglesia no merece tolerancia, sino exterminio», *El Ateo,* julio de 1934, pág. 6.
Martínez Núñez, Zacarías (1910), *Conferencias científicas acerca de la evolución materialista y atea,* Madrid, Impr. Helénica.
Martínez Priego, Consuelo (2011), «"La Sociedad sin Padre en la obra psicológica de Rof Carballo": aproximación a la cuestión del ateísmo contemporáneo», *Límite: revista de filosofía y psicología,* número 24, págs. 43-54.
Mayol, Albert (ed.) (1978), *Boletín de la Escuela Moderna,* Barcelona, Tusquets.

MELLA, Ricardo (1936), *La bancarrota de las creencias: el anarquismo naciente,* Barcelona, Tierra y Libertad.
— (2014), *Del amor,* Madrid, La Rosa Negra.
MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1880-1881), *Historia de los heterodoxos,* Madrid, San José.
MESLIER, Jean (1978), *Crítica de la religión del Estado,* Barcelona, Península.
MINDÁN, Manuel (1959), «Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII», *Revista de Filosofía,* tomo 18, págs. 471-488.
MONTSENY, Federica (1938), *Anselmo Lorenzo: el hombre y la obra,* Barcelona, Ediciones Españolas.
MONTSENY, Juan («Federico Urales») (1900), «Leyes de la Evolución», *La Revista Blanca,* núm. 41, págs. 465-469.
— (s.a.), *La religión y la cuestión social,* Toulouse, Cénit.
MOYA, Andrés (2010), *Evolución,* Pamplona, Laetoli.
— (2014), *Biología y espíritu,* Maliaño, Sal Terrae.
NAKENS, José (s.a.), *Humorismo anticlerical,* Madrid, Impr. de Domingo Blanco.
— (1932), «A los jóvenes», *El Ateo,* 23 de enero de 1932.
NAVARRA, Andreu (2013), *El anticlericalismo: ¿una singularidad de la cultura española?,* Madrid, Cátedra.
— (2015a), «Francesc Ferrer i Guàrdia i la procamació jurídica de l'existència de Déu», *La Directa,* núm. 382.
— (2015b), «El programa ilustrado español como origen del anticlericalismo contemporáneo», en Markus Ebenhoch y Veronika Österbauer, *La religión, las letras y las Luces: el factor religioso en la Ilustración española e hispanoamericana,* Frankfurt am Main, Peter Lang, págs. 25-40.
NAVARRO DE KELLEY, Emilia (ed.) (1978), *Beatus vir: carne de hoguera. Exposición del primer Salmo seguido de Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos,* Madrid, Editora Nacional.
NICOLAU D'OLWER, Lluís (2014), *La lliçó de la dictadura,* Barcelona, RBA.
NÚÑEZ, Diego (1975), *La mentalidad positiva en España,* Madrid, Tucar.
— (1977), *El darwinismo en España,* Madrid, Castalia.

— (1996), «La religión y la ciencia», *Mundo Científico,* núm. 166, páginas 247-263.
Olivé Serret, Enric (1984), *«La Tramontana,* periòdic vermell (1881-1893) i el nacionalisme de Josep Llunas i Pujals», *Estudios de Historia Social,* núm. 28-29, págs. 319-326.
Onfray, Michel (2006), *Tratado de ateología,* Barcelona, Península.
Orbaneja, Fernando de (2006), *Lo que oculta la Iglesia,* Madrid, Espasa.
Ortega y Gasset, José (2007), *Ideas y creencias,* Madrid, Revista de Occidente-Alianza Editorial.
Otaola, Javier (2005), «Laïcitat: ciutadania i política», en *Laïcitat i dret a l'espai públic,* Barcelona, Fundació Ferrer i Guàrdia, págs. 56-60.
Pallarès-Personat, Joan (2010), *Odón de Buen, el mar i la llibertat,* Barcelona, Papers de l'Arús.
Pallás, R. de (1895), «Odón de Buen», en Odón de Buen, *Concepto de la Naturaleza,* Barcelona, Salvador Manero Bayarri, págs. 5-26.
Pelayo, Francisco (1999), *Ciencia y creencia en España durante el siglo xix: la paleontología en el debate sobre el darwinismo,* Madrid, CSIC.
Pérez, Joseph (2009a), *Breve historia de la Inquisición en España,* Barcelona, Crítica.
— (2009b), *Historia de una tragedia: la expulsión de los judíos de España,* Madrid, Espasa-Calpe.
Perojo, José del (1875), «Haeckel juzgado por Hartmann», *Revista Contemporánea,* núm. 1, págs. 358-369.
— (1877), «Análisis y ensayos. *El positivismo o sistema de las ciencias experimentales,* por Pedro Estassen», *Revista Contemporánea,* tomo 11, págs. 129-132.
Pi i Margall, Francisco (1884), *Las luchas de nuestros días,* Madrid, Tip. de Manuel G. Hernández.
— (1982), *La reacción y la revolución,* Barcelona, Anthropos.
Plejanov, Jorge (1946), *Sobre la concepción materialista de la historia,* Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras.
— (1982), *Ensayos sobre el ateísmo y la religión,* Madrid, Júcar.
Pont, Joan-Francesc (2005), «Viure laicament», en *Laïcitat i dret a l'espai públic,* Barcelona, Fundació Ferrer i Guàrdia, págs. 7-27.
Puente Ojea, Gonzalo (1974a), *Ideología e historia: la formación del cristianismo como fenómeno ideológico,* Madrid, Siglo XXI.

— (1974b), *Ideología e historia: el fenómeno estoico en la sociedad antigua,* Madrid, Siglo XXI.
— (1995), *Elogio del ateísmo: los espejos de una ilusión,* Madrid, Siglo XXI.
— (1997), *Ateísmo y religiosidad: reflexiones sobre un debate,* Madrid, Siglo XXI.
— (2000), *El mito del alma: ciencia y religión,* Madrid, Siglo XXI.
— (2005), «Fonamentació i horitzons de la laïcitat», en *Laïcitat i dret a l'espai públic,* Barcelona, Fundació Ferrer i Guàrdia, páginas 28-36.
— (2009), *La religión, ¡vaya timo!,* Pamplona, Laetoli.
— (2013), *Ideologías religiosas: los traficantes de milagros y misterios,* Tafalla, Txalaparta.
QUESADA, Julio (1994), *Ateísmo difícil,* Barcelona, Anagrama.
QUEVEDO, Francisco de (1996), *Execración contra los judíos,* Barcelona, Crítica.
— (2009), *La hora de todos y la fortuna con seso,* Madrid, Castalia.
RAMÍREZ, Santiago (1958), *La filosofía de Ortega y Gasset,* Barcelona, Herder.
RÉPIDE, Pedro de (1930), *La Rusia de ahora,* Madrid, Compañía Ibero Americana de Publicaciones.
REUS BAHAMONDE, Emilio (1878), «Spinoza y su doctrina», *Revista Contemporánea,* núm. 17, págs. 200-232.
RIBA, Agnès (2009), *Probablement un anunci que no et deixa indiferent: la historia del bus ateu o com trencar un silenci,* El Vendrell, March.
RIBA, Albert (2007), «Fundamentos del fundamentalismo», en http://ateos.org/docs/concilio-fundamentalismo.pdf (consulta: 25 de enero de 2016).
ROIG GIRONELLA, Juan (1954), *Lo que no se dice. Con una antología teofánica de textos de Ortega y Gasset y varios documentos,* Barcelona, Balmes.
— (1966), «Ateísmo contemporáneo: sus características y su superación», *Espíritu,* núm. 53, págs. 53-72.
ROVIRA I VIRGILI, Antoni (2014), *Els corrents ideològics de la Renaixença catalana,* ed. bilingüe de Andreu Navarra, Pamplona, Urgoiti.
RUBERT DE VENTÓS, Xavier (2001), *Dios, entre otros inconvenientes,* Barcelona, Anagrama.

RUIZ DEL CASTILLO, Carlos (1968), *Interferencias del materialismo y el espiritualismo,* Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
RUSSELL, Bertrand (1992), *Sobre Dios y la religión,* Barcelona, Martínez Roca.
— (2008), *Por qué no soy cristiano,* Barcelona, Edhasa-Quinteto.
SÁDABA, Javier (1980), «El ateísmo en la vida cotidiana», *Revista de Occidente,* núm. 2, págs. 39-52.
SALMERÓN, Nicolás (1878), «Prólogo», en Hermenegildo Giner de los Ríos, *Filosofía y arte,* Madrid, Impr. de Minuesa de los Ríos, páginas I-XXXV.
SAMBLANCAT, Ángel (1934), «Dios», *El Ateo,* junio de 1934, pág. 4.
SÁNCHEZ BLANCO, Francisco (1997), *El ensayo español,* vol. 2: *El siglo XVIII,* Barcelona, Crítica.
SÁNCHEZ I FERRÉ, Pere (1990), *La maçoneria a Catalunya 1868-1936,* Barcelona, Ajuntament de Barcelona-Edicions 62.
SARTRE, Jean-Paul (1960), *Materialismo y revolución,* Buenos Aires, Dédalo.
SAVATER, Fernando (2007), *La vida eterna,* Barcelona, Ariel.
SENN JIMÉNEZ, Daniela (2010), «Ateísmo frente al sistema religioso: análisis de la resistencia atea en España», *Faro,* núm. 12.
SENTIÑÓN, Gaspar (1871a), «Orígenes del cristianismo», *La Humanidad,* 4 de marzo de 1871.
— (1871b), «Arturo Schopenhauer», I y II, *La Humanidad* (20 de mayo y 3 de junio de 1871).
SEVILLA, Antonio M. (1933a), «¿Dónde está Dios?», *El Ateo,* enero de 1933, pág. 1.
— (1933b), «Ubaldo Fuentes Biosca», *El Ateo,* marzo de 1933, págs. 4-5.
— (1933c), «La escuela laica», *El Ateo,* mayo de 1933, pág. 4.
— (1933d), «La enseñanza emancipada», *El Ateo,* julio de 1933, pág. 1.
— (1934), «El mito divino», *El Ateo,* marzo de 1934, pág. 1.
SOBEJANO, Gonzalo (2004), *Nietzsche en España, 1890-1970,* Madrid, Gredos.
SORIANO, Rodrigo (1934), «Satanás», *El Ateo,* junio de 1934, núm. 34, pág. 1.
SPINOZA, Baruch (1877), *Obras filosóficas,* Madrid, Victoriano Suárez.

STEWART, Matthew (2006), *El hereje y el cortesano: Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno,* Vilassar de Dalt, Ediciones de Intervención Cultural.

SUNYER I CAPDEVILA, Francesc (1871), «La caída del Papado», *La Humanidad,* 17 de junio de 1871.

— (2007), *Dios: el primer manifiesto ateo del pensamiento catalán del siglo XIX,* ed. de Ramon Alcoberro, Barcelona, Cedel.

TELLO, Aurora G. (1934), «Anticlericalismo», *El Ateo,* junio de 1934, pág. 6.

TERMES, Josep (2011), *Historia del anarquismo en España (1870-1980),* Barcelona, RBA.

TUBINO, Francisco María (1870), «El hombre terciario», *La Ilustración Española y Americana,* núm. 8, págs. 115-117.

— (1874), «Darwin y Haeckel: antecedentes de la teoría de Darwin», *Revista de Antropología,* núm. 1, págs. 238-256.

UN ATEO (1871), «Qué es Dios?», *La Humanidad,* 3 de junio de 1871.

UNAMUNO, Miguel de (1923), «Ateología», *España,* 21 de abril de 1923.

VAQUER, Ramón (1933a), «El hombre y la felicidad», *El Ateo,* núm. 22, 1 de junio de 1933, pág. 8.

— (1933b), «Origen de las religiones», *El Ateo,* julio de 1933, págs. 4-5.

VICENTE IZQUIERDO, Manuel (1999), *Josep Llunas i Pujals (1852-1905): «La Tramontana» i el lliure pensament radical català,* Reus, Associació d'Estudis Reusencs.

VINARDELL I ROIG, Artur (1871), «Ateísmo, libre moral y deísmo», *La Humanidad* (1 y 22 de abril, 20 y 27 de mayo, 10 de junio y 18 de julio de 1871).

VIVERO, Augusto (1934), «El ateísmo es el progreso», *El Ateo,* julio de 1934, pág. 2.

YOVEL, Yirmiyahu (1995), *Spinoza, el marrano de la razón,* Madrid, Anaya.

ZUBIRI, Xavier (1974), *Naturaleza, Historia, Dios,* Madrid, Editora Nacional.

Edición en formato digital: 2016

Colección dirigida por Ricardo García Cárcel

Diseño de cubierta: INGenius
Ilustración de cubierta: María Artigas

© Andreu Navarra Ordoño, 2016
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2016
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
catedra@catedra.com

ISBN ebook: 978-84-376-3558-3

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.
Conversión a formato digital: REGA

www.catedra.com